

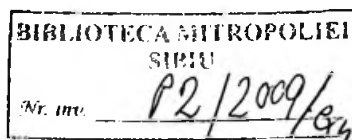
REVISTA TEOLOGICĂ



PUBlicaŢIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACŢIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLoGICĂ
AL FACULTĂŢII DE TEOLoGIE ORTODOXĂ „ANDREI ŞAGUNA”

1



SERIE NOUĂ, Anul XIX (91), ianuarie-martie, 2009

Editura ANDREIANA, SIBIU
ISSN 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. ANDREI FĂGĂRĂȘANUL, Episcopul-Vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Prof. Dr. VASILE GRĂJDIAN (secretar științific), Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA
(biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice), Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU
(sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTANȚIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna,
Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARASARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr.
ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof.
Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-
Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonica,
Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Conf. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: ADRIAN STOIA; Corectura: MARIANA OLTEANU; IONELA CRĂCIUN
Tehnoredactare: DRAGOȘ BOICU, ZAHARIA-CIPRIAN BRAT

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
www.revistateologica.ro
I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

Pr. Lect. Univ. Dr. Sorin Dobre

Învățămintul muzical bisericesc în mănăstiri, biserici și școli confesionale din zona Sibiului până la începutul secolului al XIX-lea 9

Dr. Constantin Ittu

Tratativele de pace de la Brest-Litovsk reflectate în paginile Telegrafului Român 22

Maria Berényi

Originea și familia lui Andrei Șaguna (1808-1873) 34

Asist. Univ. Drd. Florin Dobrei

Structuri administrativ-canonice în spațiul hunedorean în sec. II-XVI 49

Hans-Christian Maner

Trecutul și cultura memoriei confesionale în România după 1989 64

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

Lect. Dr. Ciprian Streza

Valențe ale misterului cultic în Sfânta Liturghie (Tainic și real în celebrarea euharistică) 79

Ierom. Asist. Dr. Vasile Birzu

Disputa messaliană – doctrină, istoric, influențe 94

Pr. Drd. Nichifor Tănase

Intervalul ontologic ca dinamism dialogic (II) 165

Raluca Drăghicescu

Oximoronul și paradoxul – expresii apofatice ale divinului în rugăciunea ortodoxă 188

TEOLOGIE ȘI ECUMENISM

Bradley Nassif

Începuturile unui dialog global ortodox – evanghelic203

ORTODOXIA RUSĂ

I.P.S. Laurențiu

Alegerea și întronizarea Preafericitului Părinte Patriarh Kiril ca cel de-al XVI-lea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse255

RECENZII

Lect. Dr. Cristinel Ioja, *Dogmatică și dogmatişti. Prolegomena privind aprofundarea Teologie Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, 615p.; Christoph Marksches, *Antike ohne Ende*, Berlin University Press, Berlin, 2008, 227 p.; Martin Wallraff, Rudolf Brändle (editori), *Chrysostomos in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin New York, 2008, X+466 p.; *Almanahul Bisericesc pe anul 2009 -Spiritualitate, credință și cultură în vechea capitală a voievozilor munteni*; Johann Schneider, *Ecceologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Deisis, Sibiu, 2008, 305 p.;

NORME DE TEHNOREDACTARE285

AUTORI289

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –

New Series, vol. XX, No 1, January-March, 2008

CONTENTS

Studies and articles

Rev. Assist. Prof. Dr. Sorin Dobre, PhD, *Church Music Education in Monasteries, Churches and Confessional Schools in the Sibiu Area until the Early 19th Century*

Dr. Constantin Ittu – Researcher, The Brukenthal Museum, *The Brest-Litovks Peace Negotiations as Reflected in Telegraful Român*

Maria Berényi, *Andrei Şaguna's Origin and Family (1808-1873)*

TA Florin Dobrei, *Administrative and Canonical Structures in Hunedoara of the 2nd-16th Centuries*

Hans-Christian Maner, *The Past and Culture of Confessional Memory in Romania after 1989*

Assist. Prof. Ciprian Streza, PhD., *Characteristics of the Cultic Mystery in the Holy Liturgy (The Mysterious and the Real in the Eucharistic Celebration)*

Hierom. TA Vasile Birzu, PhD, *The Messalian Controversy - Doctrine, History, Influences*

Rev. Nichifor Tănase, *The Ontological Interval as Dialogical Dynamism*

Raluca Drăghicescu, *The Oxymoron and the paradox - Apophatic Expressions of the Divine in Orthodox Prayer*

Bradley NASSIF (Transl. by Petric PAULIAN), *The Beginnings of a Global Orthodox-Evangelical Dialogue*

Book reviews

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 - USA

www.rtabst.org

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

Învățământul muzical bisericesc în mănăstiri, biserici și școli confesionale din zona Sibiului până la începutul secolului al XIX-lea

Pr. Lect. Univ. Dr. Sorin DOBRE

Cultul divin a fost însoțit întotdeauna de muzică. Legătura indestructibilă dintre muzică și cult ne obligă să admitem că oriunde a existat un lăcaș de închinare ortodox acolo a existat și muzică bisericească. De asemenea, putem afirma că orice biserică este și o „școală de muzică”. Nu ne referim la accepțiunea actuală a „școlii de muzică”, ci la faptul că muzica bisericească s-a învățat la strănă și mai puțin după manuale specializate. Secole de-a rândul românii ortodocși ardeleni au deprins cântarea de strănă de la înaintașii lor, iar la vremea cuvenită au „predat-o” urmașilor.

Consecvenți acestei idei, vom arăta câteva date din viața bisericească a românilor ortodocși din zona Sibiului înțelegând că acolo unde nu a fost amintită în mod expres, în anonim, muzica bisericească a fost prezentă.

Mănăstirea Scorei

Zona Sibiului, populată într-o majoritate covârșitoare de români ortodocși, a atras atenția încă de timpuriu domnitorilor de peste munți. Așa se face că, dorind a sprijini ortodoxia din această parte a Transilvaniei, Mircea cel Bătrân, (1386-1418), Domnul Țării Românești, dăruiește în 27 decembrie 1391, satul Scorei boierilor săi, egumenul Stanciu și fratelui său Călin¹. Deci în acest an era o mănăstire sub conducerea

¹ Ilarion Pușcariu, *Fragmente despre boierii din Țara Făgărașului*, Sibiu, 1907, p. 38-41.

lui Stanciu. În acea vreme logofăt, al domnitorului Mircea cel Bătrân era Filos. Călugărit la Cozia și luându-și numele de monahul Filotei, este autorul *Pripealelor*, (scurte texte imnografice care se cântă cu stihuri din „psalmii aleși” polieleul sărbătorilor împărătești ale Născătoarei și ale unor sfinți)². Este de la sine înțeles că *Pripealele* vor fi răsunat cântate și în Mănăstirea din Scorei. Despre această mănăstire nu mai avem date până în 1784, când preot era Halmagiu³. A fost arsă din ordinul generalului Bucow, iar călugărul Halmagiu a rămas tot acolo ridicându-și un nou lăcaș⁴. În anul 1765 acolo exista o școală care era condusă de David Motoc⁵.

Biserica „Brâncoveanu” din Ocna-Sibiului

O altă ctitorie voievodală din zona Sibiului este Biserica „Brâncoveanu” din Ocna-Sibiului. Biserica își are originea cu mult timp înaintea domniei voievodului căruia îi poartă numele. La 18 octombrie 1599, după bătălia de la Șelimbăr, Mihai Viteazu a trecut prin Ocna-Sibiului. Românii de aici l-au primit cu multă dragoste și l-au informat că ei nu au un lăcaș de închinăciune. Mihai Viteazu le-a îngăduit să își ridice o biserică din piatră și cărămidă adusă din Turnu-Roșu. Astfel, s-a construit această biserică la anul 1599 la îndemnul lui Mihai Viteazu în semn de mulțumire adusă lui Dumnezeu că i-a ajutat să învingă în bătălie. După un oarecare timp, biserica a fost dăruită de turci. Pe urmele ei Constantin Brâncoveanu a înălțat o nouă biserică și a înzestrat-o cu cele necesare între anii 1697-1700⁶. Fiind ctitorie brâncovenească trebuie să fi avut legătură cu Școala de cântăreți de la Sâmbăta de Sus și elevi de-ai lui Bucur Grămăticul⁷ să fi ajuns aici.

² Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, București, ed. a II-a revăzută și întregită, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 181-182.

³ Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. 96.

⁴ V. Turc, *Excursiuni pe munții Țerei Bârsei și ai Făgărașului*, Brașov, 1896, p. 110.

⁵ Dr. Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aaron și Dionisie Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1902, p. 365.

⁶ Arhiva Protopopiatului Sibiu, *Parohia Ocna-Sibiului, Brâncoveanu II*.

⁷ Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1996, p. 40-42.

Biserica din Turnu Roșu

Legăturile nemijlocite cu domnitorii munteni au continuat. În anul 1653 Matei Basarab ridică o biserică pentru românii din Turnu-Roșu (Porcești)⁸. Grija pentru înzestrarea cu cele necesare va fi fost și pentru cântări, mai ales că satul era o localitate de graniță cu Țara Românească și schimburile culturale se puteau face mai ușor. După ridicarea bisericii este consemnată și o mănăstire ai cărei călugări făceau mare agitație contra unirii cu Roma⁹.

Mănăstirea din Sibiel

O mănăstire ortodoxă de dată mai recentă este cea din Sibiel.¹⁰ Delimitarea în timp o putem face după câteva însemnări: ieromonahul Varlaam însemnează pe un Triod copiat de el în mănăstire în anul 1716; o altă însemnare pe un Evangheliar tipărit de Coresi la Brașov în 1561. „Scris-am eu Popa Oprea leat 1722 noiembrie zile 30. (Evangheliarul se găsește în biblioteca Facultății de Teologie „A. Șaguna” din Sibiu). La mănăstire funcționa și o școală ținută de călugării de aici, unde mergeau copiii care voiau să devină preoți sau cântăreți. Ei învățau de la călugării de aici scrisul, cititul, cântările și slujbele bisericești. Școala aceasta a fost frecventată și de alți copii care doreau să învețe carte”. Școala din mănăstire a însemnat începutul unei alte școli, cea de pe lângă biserica parohială, pomenită în anul 1740. Biserica a fost ridicată în anul 1765 „în zilele Prea Înălțatei, prea Luminatei Krăiesei noastre Marii Terezii fiind arhiepiscop Prea Sfințitul Arhiepiscop, Dionisie de la Buda”¹¹.

De la începutul secolului al XIX-lea se cunoaște numele învățătorilor:

- Ioachim Boleșiu - 1806
- Petru Popovici - 1820

⁸ Mircea Păcurariu, *Aspecte privitoare la cultura și arta bisericească din Arhiepiscopia Sibiului*, în *Arhiepiscopia Sibiului, pagini de istorie*, Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1981, p. 82-83.

⁹ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 138.

¹⁰ Arhiva Protopopiatului Sibiu, *Parohia Sibiel*, precum și la Petre Beșliu Munteanu, „Mănăstirea de la Sibiel: cercetări multidisciplinare”, în *Corviniana*, 6, 2001, p. 209 - 222 (în colaborare cu A. Georgescu și E. Popescu).

¹¹ Textul se află pe rama ușii de la intrarea în biserica din Sibiel.

- Nicolae Topolog – 1847
- Ioan V. Leonovici – 1850. Acesta înființează corul bisericesc din Sibiel: „Din anul 1852 s-au început copii scolastici a cânta slujba Sfintei Liturghii în biserica Sibielului”¹². Până în anul 1923 școala a fost confesională.

Școala din Săliște

În secolul al XVII-lea se înmulțesc școlile românești în această zonă a Mărginimii. Încă din vremea domniei lui Vlaicu Vodă (1364-1377) și a lui Mircea cel Bătrân (1386-1418), precum și a urmașilor lor, Săliștea împreună cu satele din jur – Galeș, Vale, Cacova, Sibiel, Tilișca – făceau parte din posesiunile acestora, formând ducatul Amlașului.¹³ Necesitatea unei școli românești într-o regiune pur românească, s-a simțit de timpuriu, preoții din Săliște având un important rol cultural.

Cea mai veche mărturie privind existența unei școli în Săliște o oferă un document din anul 1616, când este pomenit dascălul Dumitru Popa, care avea să ajungă protopop¹⁴. Elevii acestei școli proveneau din satele mai apropiate. Grație unei tradiții cărturărești la acești sălișteni, se cunoaște numele unui Oprea Alemănuț care își trimite băiatul în Moldova la o mănăstire spre a-și desăvârși învățătura în vederea unei ascensiuni eclesiastice¹⁵. Desigur nu a fost nici primul, nici ultimul care va face acest drum atât de cunoscut Mărginimii Sibiului. Școala era susținută financiar de familiile copiilor care o frecventau. „Școală s-a ținut în comuna aceasta din timpurile vechi, nu numai de la începutul sec. al XIX-lea încoace, ci și chiar în secolul al XVIII-lea. În aceste școli, după spusele bătrânilor, instruiuau cantorii, candidații la preoție, preoții mai tineri și unii călugări, ba chiar și femei au instruit încă înainte de anul 1848. Că din timpuri vechi s-a ținut aici școala se vede de acolo, deoarece mulți din bătrâni care au trăit la începutul secolului trecut, aveau

¹² Însemnare pe un Triod tipărit la Blaj în 1813.

¹³ I. Moga, Marginea, „Ducatul Amlașului și Scaunul Săliștei”, în *Omagiu lui I. Lupaș*, București, 1942, p. 568-607, după Ion Bota, *Școli ortodoxe în Transilvania (secolul al XVII-lea) în Istoria învățământului din România*, vol. I; p. 135.

¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁵ Nicolae Albu, *Istoria învățământului din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, p. 42.

Învățământul muzical bisericesc din zona Sibiului până la începutul sec. XIX

învățătură de carte, știau citi și scrie [...] Multe însemnări din mineie și de pe alte cărți vechi bisericești scrise și subscrise cu mâna proprie, de bătrâni care au trăit în timpuri îndepărtate, toate acestea dovedesc știința lor de carte. De la unii călugări și foști învățători aici au rămas manuscrise de poezii bisericești cu scrisori chirilice foarte frumoase¹⁶.

Până în anul 1821 școala nu avea un edificiu propriu. Dacă în majoritatea cazurilor școala își avea reședința în tinda bisericii sau acasă la învățător, în Săliște, cursurile se țineau în case închiriate, ceea ce denotă grija și atenția pe care săliștenii o acordau educației. De la începutul sec. al XIX-lea mai cunoaștem câțiva dascăli: N.Fanea, Dumitru Herța, Dumitru Oprea Borcea, Stan Beju, Dumitru Chipară¹⁷.

Se cuvine să amintim aici pe crâșnicul Picu Pătruț poet, miniaturist dar și mare cântăreț. S-a născut în 1818, la Săliște și s-a remarcat de-a lungul vieții ca fiind un adevărat apostol al Mărginimii. Deținea o bibliotecă imensă pentru acea dată (peste 200 de volume). Versurile lui se cântau după melodii numite de el „podobii” fără a fi de fapt unele propriu-zise. Melodiile erau fie ale unor cântece de stea, fie compoziții proprii. Din păcate Picu Pătruț nu a utilizat notația muzicală, ci numai a indicat ca subtitlu la fiecare din „*vidersurile*” ce se cântau glasul și denumirea podobiei: „*Glas 3, podobie: Astăzi trei raze...*”¹⁸. Chiar dacă nu-i cunoaștem în amănunt opera muzicală, Picu Pătruț a contribuit la sedimentarea melosului bisericesc transilvănean¹⁹.

Școala din Rășinari

Dacă școala din Șcheii Brașovului a însemnat un focar de cultură care radia în toată zona, tot așa și școala din Săliște a avut o influență covârșitoare asupra școlilor din satele învecinate. Astfel că, în 1733 se deschide la Rășinari o școala prin osteneala lui Coman Barcian²⁰. Acesta

¹⁶ Dumitru Lepădat, *Anuarul școlii capitale române ortodoxă orientală din Săliște pe anul școlar 1900-1901*, Sibiu, p. 7-8.

¹⁷ *** , *Săliștea Sibiului, străveche vatră românească*, Sibiu, 1990, p. 212.

¹⁸ Zoe Bușulenga, Vasile Drăguț, O. Octavian Ghibu, Crișan Mircioiu, *Picu Pătruț Miniaturi și Poezie*, București, 1985, p. 53-54.

¹⁹ Vasile Stanciu, *op. cit.*, p. 78.

²⁰ Vasile Țărcovnicu, *art.cit* , p. 270.

s-a născut în 1699 și a fost hirotonit preot de episcopul Climent al Râmnicului (1735-1748), la 11 noiembrie 1740. La acea vreme românii ortodocși nu aveau ierarh canonic.²¹ Coman Barcian este „urzitorul” unei adevărate dinastii de preoți și învățători, care au fost mândria Mărginimii Sibiului²². Urmașii lui Coman la școala din Rășinari au fost:

- Aleman Galea (1740-1785), dascăl. Implicat într-un proces în 1784, obține de la preoții și bătrânii satului o „adeverință de bună purtare”: „este om bun si de omenie și din tinerețile lui *ne-a fost și ne este dascăl* în școala noastră până astăzi”;

- Iacovu Diacul – la 1748 nota pe un Triod: „...si am scris eu Iacovu diacul aceste slovă deșartă”;

- Bucur Droc (1793-1837). Din anul 1837 îl găsim cântăreț la strana bisericii vechi din Rășinari: „Dascăl în Rășinari de legea celor 7 soboare a sfinților din toată lumea adunați, patriarhi, pustnici și arhieriei. Fost-am și eu slujitor într-această Sfânta Biserică, Hramul Paraschivei, dascăl în 35 de ani. Cantor până am ajuns la vârsta de 66 de ani, deci-ncolo ști-va milostivul Dumnezeu cât voi mai putea sluji, numai mă rog la toți sa mă iertați, 25 februarie, 1842, Bucur Droc”.

- Ioan Popovici (1797-1807);

- Ion Droc, fiul lui Bucur Droc (1799-1804). În anul 1799 copiază *Alexandria lui Machidon Împărat*, iar în anul 1804 un octoih: „Asezatu-s-au acest omoglasnic intru scrisoare prin sânguința și osteneala mea”;

- Oprea Dascălul –amintit în 1805;
- Iacob Isdrăilă – 1803-1804 (diacon);
- Petru Bratea – 1803-1805;
- Vasile Popovici – 1814-1816;
- Ioan Muciu – 1824-1829;
- Aleman Popovici – 1829;
- Nicolae Munteanovici – 1830-1838;

²¹ Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 41.

²²Emilian Cioran, *Șapte generații de preoți și protopopi-profesori din aceeași familie Barcianu, 1699-1903*, Sibiu, 1991; vezi și la Victor Păcală, *Monografia satului Rășinariu*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1915, p. 375-381.

Învățământul muzical bisericesc din zona Sibiului până la începutul sec. XIX

- Aleman Trimu, decedat la 21 martie 1831. În protocolul înmormântărilor este consemnat: „Aleman Trimu diac și tipicăraș al bisericii, foarte bun” (consemnat de preotul de atunci Daniil Pop).

- Ioachim Băcilă – 1834-1836;
- Bucur Oance – dascăl de la 1832;
- Nicolae Sîmtion – 1833²³.

Nu știm la ce nivel se ridica învățământul din aceasta școală. Dar cert este că „instruirea se făcea în duh religios, și se propuneau cântările bisericești, apostolul, rugăciunile, scrisul și cititul”²⁴. Mai trebuie menționat faptul că, încă din 1383, rășinărenii ridicau o biserică ortodoxă cu sprijinul lui Radu I Basarab²⁵, dovadă a grijii purtate, din partea voievozilor Țării Românești, țăranilor români de pe Cibin.

Școala din Tilișca

În urma mișcărilor religioase din Ardeal din a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, Împăratul Iosif al II-lea a emis „edictul de toleranță”, menit să acorde unele drepturi românilor. Acestea erau de ordin social dar și religios²⁶. Efectele acestui decret n-au întârziat să apară, căci românii și-au putut ridica lăcașuri de cult, precum și școli sub ocrotirea și în administrarea Bisericii²⁷.

Așa s-a înființat „oficial” școala din Tilișca. Dacă, după decretul de toleranță a putut funcționa cu știrea autorităților, școala din Tilișca și-a avut sediul în tinda bisericii vechi de lemn construită în 1684 și sfințită de Mitropolitul Sava al III-lea de la Bălgrad²⁸. Cu această ocazie donează o Evanghelie pe care a primit-o în dar, de la voievodul Munteniei, Ioan

²³ Arhiva Parohiei „Cuvioasa Paraschiva” din Rășinari; Stan A. Ionescu, *Monografia Școalei primare de stat „Octavian Goga” din Rășinari, jud. Sibiu*, 1936, p. 24-29.

²⁴ Stan A. Ionescu, *op. cit.*, p. 27.

²⁵ Aurel Dumitrescu-Jippa, Nicolae Nistor, *Sibiul și ținutul în lumina istoriei*, vol. I, Cluj-Napoca, 1976, p. 84.

²⁶ Dumitru Stăniloae, „O luptă pentru Ortodoxie în Țara Hațegului”, în *Anuarul XV, 1938-1939 al Academiei Teologice Andreiene din Sibiu*, Sibiu, 1939, p. 5.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Arhiva Parohiei Tilișca, Ioan Bratu, *Monografia Școalei Gr. orientale române din Tilișca*, Sibiu, 1913, p. 76.

Șerban Cantacuzino, la sfințirea întru arhiereu²⁹. Evanghelia poartă următoarea însemnare: „Din mila lui Dumnezeu Șerban Vodă Cantacuzino au dat acesta Sfânta Evanghelie în satul Tilișca bisericii carea a făcut Vlădica Sava să fie de pomana, nici popă, nici sătean să nu aibă a o vinde [...] Aceasta s-a dat când am fost în țara muntenească pentru vlădicie și s-au dat când am sfințit biserica, luna octombrie 16 zile, anul 1684³⁰, Sava III Vestemian”³¹.

Cel mai vechi dascăl cunoscut al școlii din Tilișca a fost Dumitru Lal, fără a avea o pregătire specială, a funcționat între anii 1825-1831. Dumitru Lal ținea școala în locuința sa, unde învăța copiii, cântările bisericești și citirea cu litere chirilice, pentru a putea citi psalmii și apostolul în biserică³². Următorii dascăli au fost:

- Dumitru Miclăuș 1832 – absolvent al cursului clerical din Sibiu
- Ioan Berghezan – 1833-1836
- Ioan Macrea – 1842
- Ioan Sgură – poreclit și Onea Boani „cel mai mare cântăreț dintre dascălii care s-au perindat la școala din Tilișca”³³. La data de 22 august 1849 se sfârșește din viață, în biserică, în timp ce cânta Heruvicul. Bătrânii din Tilișca aminteau cu laudă numele lui și când auzeau pe cineva cântând frumos ziceau: „...numai Onea Boani mai cânta ca dumneata”³⁴.

În general, programul școlii din Tilișca se desfășura în felul următor: „Elevii mai mari erau obligați a cerceta biserica și la Vecernie, când sunt pe rând designați a ceti psalmul binecuvântează și a rosti rugăciunile „Lumină Lină”, și „Acum slobozește” iar în postul Paștilor se cetesc tot de către elevi înaintea icoanelor împărătești rugăciunile din Pavecer-nița mică executând și cântări aparținătoare. Tot ei cetesc și apostolul în fiecare duminică și sărbătoare. Un punct însemnat de atracție la cer-

²⁹ Evanghelia se află în patrimoniul Parohiei ortodoxe din Tilișca.

³⁰ Ioan Bratu, *op. cit.*, p. 78.

³¹ Istoricul Nicolae Iorga consideră că Sava III era din Veștem - Sibiu în *Istoria Bisericii Românești*, vol. I, p. 385.

³² Ioan Bratu, *op. cit.*, p. 79.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

Învățămintul muzical bisericesc din zona Sibiului până la începutul sec. XIX

cetarea bisericii de către credincioșii din comună, îl formează executarea cântărilor liturgice de către elevi”³⁵.

Biserica din Bungard

La începutul sec. al XVII-lea în Transilvania s-au stabilit negustori greci provenind din sudul Europei. La 8 iunie 1636 primesc dreptul de a se așeza într-o grupare asociată la Sibiu. Astfel a fost înființată cea dintâi „Companie grecească” din Transilvania³⁶.

În anul 1640 este menționat ca preot slujitor al grecilor din Sibiu, Serafim Ilaro, trimis la cererea acestora de Mănăstirea Ivron din Muntele Athos³⁷. În ciuda influențelor și a privilegiilor de care se bucurau, sașii le-au interzis să aibă în Sibiu propriul lăcaș de cult. La 12 ianuarie 1690 au primit aprobarea să zidească o biserică în afara Sibiului, anume în *satul Bungard*, pe un teren cumpărat de la doi țărani din sat. Biserica grecilor a fost și biserică parohială pentru credincioșii din sat, mărturie stau mormintele grecești și românești din jurul bisericii. La altarul acestei biserici au slujit călugări greci, dintre care majoritatea sunt cunoscuți cu numele. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea se cunosc ieromonahii Matei (Matheos) din Pogoniana Epirului (1704-1712) și Partenie Moraitis (1727-1731), Iacob I (1742-1746), „Grigorie Vlahul din satul Sâmbăta” (1757)³⁸. Abia în anul 1788-1789 primesc aprobarea de a-și zidi biserică în Sibiu – „Biserica din Groapă”. De atunci biserica rămâne exclusiv pe seama credincioșilor români din Bungard. Dacă, timp de un secol, această biserică a fost administrată de greci, fără îndoială că aici s-a cântat o autentică muzică psaltică. Într-o perioadă grea pentru Biserica Ortodoxă Română din Ardeal, această biserică a reprezentat mereu un reper nu numai liturgic, ci și muzical.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Despre negustorii greci din Sibiu au apărut mai multe lucrări: Nestor Camarino, „L'organisation et l'activite de la Compagnie des marchands grecs de Sibiu”, în *Balcania*, vol. VI, București, 1943, p. 210-213; Olga Cicanci, *Companiile grecești din Transilvania și comerțul european în anii 1636-1746*, București, 1981; Athanasios E. Karathanasis, *O Ellinismos tis Transilvanias*, Tesalonic, 2003.

³⁷ Ștefan Toma, „Aspecte inedite referitoare la viața vechii comunități grecești din Sibiu”, *TR XLIV* (2006), nr. 17-20, p. 3.

³⁸ Athanasios E. Karathanasis, *O Ellinismos tis Transilvanias*, Tesalonic, 2003, p. 121-123.

Biserica din Boița

Comună curat românească, va fi avut școală din „timpuri vechi”³⁹. Date scrise avem destul de târziu și ele se leagă de niște însemnări de pe ultima copertă a „Protocolului satului Boiței, 1799”⁴⁰. Din aceste însemnări reiese că, în anul 1804, dascăl era Ioan Popovici, fratele preoților Marcu și Vartolomeu Popovici din Boița. Urmează apoi, Ioan Oancea, Ioan Vladovic și Ioan Rotaru. Aici, în Boița, s-a născut Ioan Bobeș, preot din 1852, „foarte cult și bun cântăreț”⁴¹ de la care a învățat muzică Dimitrie Cunțan.

În satul *Cacova* (*azi Fântânele*) ciobanii „pășteau târla cu Ceaslovul sau cu Octoihul în mână, cântând irmoasele și glasurile învățate la școală”⁴².

Altă școală cu renume din Mărginime, a fost cea din *Poiana Sibiului* înființată în anul 1748 de dieci și zugravi⁴³. Sunt cunoscuți: dascălul Dumbravă și diacul Maniu⁴⁴.

Documentele mai vorbesc și despre o școală la *Sadu* unde s-a găsit un Triod cu semnătură dascălului Stanci Nicula din Apoldul Săsesc, „dascăl de normă la școala neuniților 1790”⁴⁵.

În jurul anilor 1950 profesorul de muzică Ioan Lotreanu din Sadu face o monografie etnomuzicologică a acestei localități⁴⁶. Între melodiile culese se numără și *Troparul Nașterii Domnului*⁴⁷, cântat de ceata de feciori. Faptul că face parte din obiceiul legat de colindat, precum și forma și structura aparte, ne îndreptățește să credem că această melodie este foarte veche. Mai mult, melodia proprie cântecului de stea, se pliază

³⁹ Ioan Albescu, *Însemnări despre școala mea și despre școala țării*, Sibiu, 1934, p. 22; și *Idem*, *Comuna Boița, județul Sibiu. Încercare de monografie istorică*, Sibiu, 1938, p. 73.

⁴⁰ Ioan Albescu, *Însemnări despre...*, p. 24.

⁴¹ *Ibidem*, p. 28.

⁴² *** , *Cartea de Aur a satului Cacova - Fântânele, jud. Sibiu*, editată de Parohia Ortodoxă Română din satul Cacova - Fântânele, 1998, p. 16.

⁴³ Nicolae Albu, *Istoria învățământului din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, p. 127.

⁴⁴ Nicolae Iorga, *Studii și Documente*, XIII, București, 1906, p. 153.

⁴⁵ Nicolae Albu *Istoria învățământului...*, p. 27.

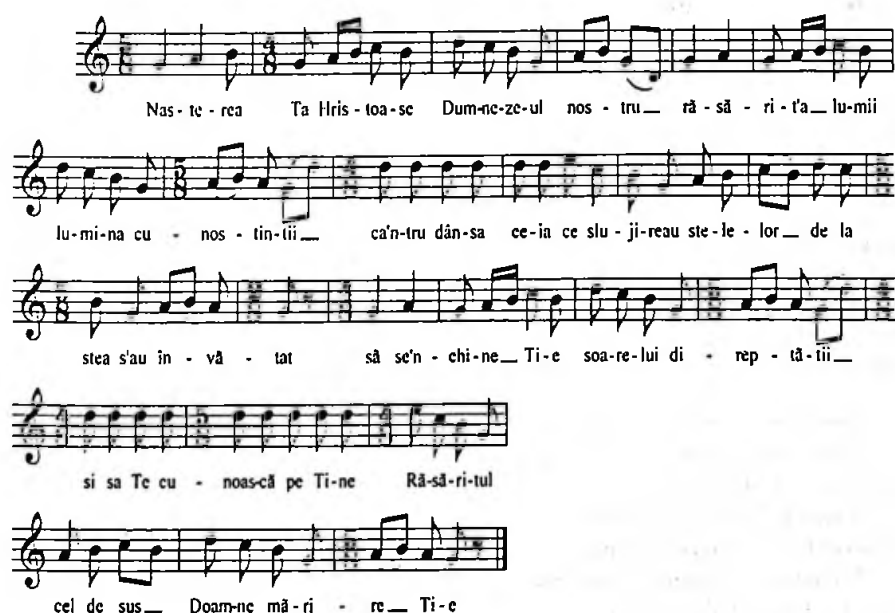
⁴⁶ Ioan Lotreanu, *Sadu - studiu monografic și etnomuzicologic*, Ed. Alternative, București, 1988.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 107.

perfect pe textul liturgic al troparului. Aprofundând studiul am constatat că pe lângă această variantă, în Sadu, există și una „bisericească” după forma și structura, îndeobște cunoscută, a glasului IV – tropar, din Ardeal. Melodia are două rânduri melodice asemănătoare și se clădește pe un pentacord cu baza pe *sol*, pe un ambitus de cvintă (*sol-re*), ocazional sextă. Tinzând spre recitativ, melodia lasă impresia unui caracter vioi, tineresc:

Troparul Nasterii Domnului

Sadu - Sibiu



Nas - te - rea Ta Hris - toa - se Dum-ne-ze-ul nos - tru ră - să - ri - t'a lu-mii

lu-mi-na cu - nos - tin-ții ca'n-tru dăn-sa ce-in ce slu - ji-reau ste-le - lor de la

stea s'au în - vă - tat să se'n - chi-ne Ti-e soa-re-lui di - rep - tă-ții

și sa Te cu - noască pe Ti-ne Ră-să-ri-tul

cel de sus Doam-ne mă-ri - re Ti-e

Școala din Gura Râului

Spre sfârșitul sec. al XVIII-lea la Gura Râului este cunoscut dascălul Arsenie, care, după o perioadă, trece în Țara Românească și nu se mai

întoarce⁴⁸. Cam tot în aceeași perioadă „ar fi purtat dascălia, Aleman Trimu din Rășinari⁴⁹, mare cântăreț”. În anul 1804 era cunoscut ca dascăl Ioan Babeș, notar comunal. Școala capătă renume odată cu venirea lui Vasilie Fitoc din Avrig, fost subofițer în armata austriacă⁵⁰. Acesta funcționează ca dascăl între anii 1805-1847. Contemporanii lui i-au purtat o plăcută amintire *căci de la el au învățat scrierea frumoasă, citirea și rânduiala slujbelor bisericești*⁵¹.

Au mai slujit ca învățători, cantorul Ioan Dămian, căruia i-a rămas numele de „dascăl”, precum și: Constantin Barbeș, Ioan Manta și Ioan Doican. Pe aceștia din urmă îi găsim preoți parohi în Gura Râului și în Sebeș⁵².

În Hașag se menționează o școală de prin secolul al XVII-lea, dar primele știri sigure le avem din 1829, învățător fiind George Nicula⁵³, fără o pregătire deosebită. Prelegerile se țineau în casa proprie și se rezumau la învățarea rugăciunilor și cântărilor, iar mai pe urmă scrisul și cititul⁵⁴.

În anul 1761 generalul Bukow face un recensământ în Transilvania vizând populația românească. Din acest recensământ reiese că în Transilvania erau, la acea vreme, 2719 dascăli români⁵⁵. Alte mănăstiri din apropierea Sibiului cunoscute au fost: *Racovița* (1761), *Săcădate* (1786), *Săsăuș*, (1762), *Săsciori*⁵⁶. Cum, de cele mai multe ori la mănăs-

⁴⁸ Ioachim Munteanu, *Monografia economico-culturală a comunei Gura Râului*, Sibiu, 1896, p. 118.

⁴⁹ Acest dascăl și cântăreț se va întoarce în satul natal unde se stinge din viață la 21 martie 1831. Este consemnat în toate registrele. Vezi mai sus, *Școala din Rășinari*.

⁵⁰ Dumitru Arsenie, *Gura Râului, sat din Mărginime*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2000, p. 108.

⁵¹ Ioachim Munteanu, *op.cit.*, p. 188.

⁵² *Ibidem*, precum și Dumitru Arsenie, Ioan, *op. cit.*, p. 108.

⁵³ Aurel Olteanu, „Monografia școlii greco-orientale române din Hașag”, în *Transilvania*, nr. 3, mai-iunie, 1911, p. 245.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Vezi „Statistica românilor din Ardeal făcută de administrația austriacă la anul 1760-1762, copiată din Arhiva de război din Viena de Dr. Virgil Ciobanu”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională din Cluj*, III, (1924-1925), Cluj, 1926.

⁵⁶ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 137-139.

Învățământul muzical bisericesc din zona Sibiului până la începutul sec. XIX

tirile din Ardeal poposeau monahi de peste munți, înțelegem că au existat intense schimburi culturale și muzicale.

Abstract. Divine worship was always accompanied by music. Thus, each church is also a „music school”, but not the way in which the term is understood today. Orthodox Romanians in Transylvania have always learned and then taught church music during the divine services, at the lectern.

Tratatul de pace de la Brest-Litovsk reflectat în paginile *Telegrafului Român*

Dr. Constantin ITTU – cercetător, Muzeul Brukenthal

Tratatul de pace de la Brest-Litovsk – încheiat sau concretizat prin pacea cu același nume – s-a desfășurat în perioada 2 decembrie 1917-20 februarie/5 martie 1918. Ne structurăm studiul de așa manieră încât să prezentăm mai întâi o cronologie a evenimentelor istorice din perioada avută în vedere, cu implicațiile și aspectele lor politice și diplomatice, după care urmăm respectivele tratative de pace așa cum sunt ele reflectate în paginile *Telegrafului Român*.

Izbucnirea Primului Război Mondial în iulie 1914 a însemnat un conflict armat între două alianțe militare: într-o tabără, Antanta (Tripla Înțelegere), care grupa Franța, Anglia și Rusia, iar în cealaltă, Tripla Alianță (Puterile Centrale), constituită din Germania și Austro-Ungaria. În context, trebuie menționat faptul că Transilvania, cu Sibiul – unde apărea *Telegraful Român* – era, la acea dată, o provincie a dublei monarhii, aliată cu Germania în cadrul Triplei Alianțe, iar tratativele de armistițiu, respectiv de pace de la Brest-Litovsk au fost solicitate de una din adversarele acesteia, Rusia, grupată, alături de Franța și Anglia, în Antantă. De aici, poziția transilvană – deloc surprinzătoare pentru istoric, dar mai puțin comodă pentru cititorul neavizat – între "noi" [Puterile Centrale, Tripla Alianță] și "ei" [Antanta, Tripla Înțelegere]. Războiul a durat 51 de luni, până în 11 noiembrie 1918, la el participând, alături de Puterile Centrale, Turcia și Bulgaria, iar alături de Antantă, Japonia, Italia, Portugalia, România, S.U.A., Grecia și Brazilia, în total 32 de țări.

Întreg anul 1917 a fost un an crucial în desfășurarea Primului Război Mondial.

Evoluția evenimentelor din acel an a creat Puterilor Centrale o situație satisfăcătoare, chiar dătătoare de speranțe. Mai întâi, după criza relațiilor Berlin - Viena, provocate de demersurile unilaterale de pace ale guvernului habsburgic, solidaritatea austro-germană a fost refăcută, astfel că, pentru prima dată de la izbucnirea războiului, Germania a colaborat sub raport militar cu Austro-Ungaria pe frontul italian. De fapt, revoluția rusă din februarie a trezit teama că și în Imperiul Habsburgic există cumul de risc revoluționar, fapt ce a determinat cercurile politice britanice să se pronunțe pentru o *pace albă*, pace care ar elimina pericolul prăbușirii monarhiei dualiste. În acest sens, oficialitățile de la Londra au afirmat public - cu alte cuvinte, oficial - că *dezmembrarea Austro-Ungariei nu este aspirația Antantei*¹. În al doilea rând, situația militară a blocului austro-german în urma căderii Rusiei era mult mai solidă decât a Antantei².

Conferința interaliată de la Chantilly hotărâse ca puterile Antantei să declanșeze o ofensivă generală la începutul anului 1917. Numai că, în februarie a avut loc revoluția burgheză din Rusia³, iar în noiembrie cea bolșevică. Între cele două coordonate cronologice menționate, reținem faptul că în 2-3/14-15 martie 1917 Țarul Nicolae al II-lea al Rusiei abdică și se formează primul guvern provizoriu prezidat de prințul G. E. Lvov, avându-l vicepreședinte pe Kerenski și ministru de externe pe Miliucov. Încep pregătirile pentru alegerea unei noi Adunări constituante și se acordă amnistie generală, toate acestea ducând practic la o dualitate a puterii. Semnificativ în acest sens este faptul că, pe de o parte, noua conducere de la Petrograd lansează, în 14 martie, *Apelul popoarelor*, în care cere încheierea unei păci fără anexiuni și fără indemnizații, iar pe de alta, ministrul de externe al guvernului provizoriu emite o notă⁴ -

¹ Mircea N. Popa, *Primul război mondial 1914-1918*, București, 1979, p. 392.

² Erich Ludendorff, *Souvenirs de guerre*, vol. II, Paris, Payot, 1921, p. 140.

³ Așa-numita *revoluție burghezo-democratică* din Rusia a debutat în 27 februarie/12 martie 1917. La Petrograd au avut mișcări de stradă iar garnizoana militară din oraș refuză executarea ordinului de a interveni în forță. Evenimentele se succed cu repezițiune și se formează Comitetul provizoriu al Dumei de Stat, condus de M. V. Rodzianko (Petre Bărbulescu, Ionel Cloșcă, *Repere de cronologie internațională 1914-1945*, prefață de Nicolae Ecobescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 63).

⁴ Nota diplomatică este o formă a corespondenței diplomatice între Ministerul Afacerilor Externe sau alt organ central al unui stat și misiunile diplomatice străine,

în 16 martie – în care reafirmă scopul războiului purtat de Rusia și atașamentul său la Antantă. Consecventă cu sine însuși, în 12 aprilie 1917, conducerea din Petrograd lansează un manifest⁵ pentru o pace generală fără anexiuni și contribuții⁶. În 8 noiembrie 1917, noua putere rusă (sovietele) adoptă o serie de acte, primul dintre acestea fiind *Decretul asupra păcii*, ce prevedea o pace fără anexiuni și contribuții [de război]. În 23 ale aceleiași luni, Antanta adresează Rusiei un protest pentru hotărârea acesteia de a încheia pacea separată cu Germania, reamintindu-i angajamentele asumate prin tratatul de la Londra din 4-5 septembrie 1914⁷. Cu toate acestea, în 26 noiembrie, generalul Kirilenko ordonă încetarea focului, iar situația de criză în care s-a ajuns, determină convocarea conferinței șefilor guvernelor Antantei, la Paris, în 30 noiembrie, pentru a găsi o poziție comună față de Rusia, conferință ce nu adoptă nicio hotărâre⁸.

În contextul politico-diplomatic și militar amintit mai sus, la Brest-Litovsk încep, în 2 decembrie 1917, preliminarile de armistițiu între Rusia cu Germania și Austro-Ungaria, bineînțeles la cererea Rusiei, sleită de război și ajunsă în haos. La Brest-Litovsk s-a ajuns, de la negocieri de armistițiu, la discuții privind încheierea unui tratat de pace separată cu participarea Rusiei, Germaniei, Austro-Ungariei și Turciei. Ca etapă intermediară a discuțiilor, la 15 decembrie 1917, Rusia încheie acordul de armistițiu cu Germania, Austro-Ungaria, Turcia și Bulgaria, care prevedea

acreditate în acel stat și viceversa, precum și între misiunile acreditate în aceeași capitală (*Dicționar diplomatic*, București, Editura Politică, 1979, p.598).

⁵ Manifest: 1 - document prin care șeful statului, al guvernului, diferite organizații sau partide politice își expun concepțiile, programul sau hotărârile lor în legătură cu anumite evenimente sau măsuri de stat importante. 2 - document politic prezentat public pentru a determina inițierea unor acțiuni imediate (*Ibidem*, p. 548).

⁶ De menționat, în context, că țarul Rusiei este arestat, împreună cu toată familia sa, în 21 martie 1917, ca mai apoi, în 17 iulie 1918 să fie toți executați, la Yekaterinburg/Sverdlovsk, în perioada sovietică (Bărbulescu, Cloșcă, *op. cit.*, pp. 64 și 80).

⁷ Atunci a fost semnată la Londra și dată publicității Declarația guvernelor Franței, Marii Britanii și Rusiei prin care cele trei state se angajează să nu încheie pace separată în tot cursul războiului. La încheierea păcii, părțile vor stabili de comun acord condițiile ce urmează a fi impuse adversarului (*Ibidem*, p. 27).

⁸ *Ibidem*, p. 68.

încetarea operațiunilor militare pe o perioadă de 10 zile. Acest fapt a permis comandamentelor militare ale Germaniei și Austro-Ungariei să transfere pe frontul de vest importante unități împotriva armatelor franceze și engleze⁹.

Negocierile de pace sovieto-germane se reiau la Brest-Litovsk pe 7 ianuarie 1918. După aceea¹⁰, mai precis la 20 februarie/5 martie 1918 se semnează tratatul de pace de la Brest-Litovsk între Rusia Sovietică, pe de o parte, și Germania, Austro-Ungaria, Bulgaria și Turcia, pe de alta. Tratatul pune capăt stării de război între părți și preciza frontierele Rusiei. Astfel, aceasta renunța la Polonia, Lituania, Curlanda și evacua Letonia împreună cu Estonia; ea recunoștea independența Ucrainei și Finlandei; ceda Imperiului Otoman Karsul, Batumul și Ardahanul. În plus, se angaja să plătească o indemnizație de război de șase milioane de mărci aur și să asigure livrarea de cereale Austro-Ungariei¹¹.

*

Răsfoind paginile *Telegrafului Român* din perioada avută în vedere - publicație care apare *Marțea, Joia și Sâmbăta* -, găsim, în numărul său din 18 nov./ 1 dec. 1917, două informații care ne interesează: la rubrica *Revistă politică*, apare știrea că guvernul rus *a înaintat celor șase reprezentanți ai statelor neutre europene la Petrograd o notă, unde li se aduc la cunoștință propunerile făcute ambasadurilor Înțelegerii în interesul armistițiului*

⁹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰ Între timp, la 13/26 ianuarie 1918, Consiliul Comisarilor Poporului al Rusiei a hotărât ruperea relațiilor diplomatice cu România motivând că *oligarhia română a inițiat acțiuni militare împotriva Republicii Ruse*. Hotărârea prevedea, totodată, că *Depozitul de aur al României, care se păstrează la Moscova, este declarat intangibil pentru oligarhia română*. În 1934, după stabilirea relațiilor diplomatice cu România (în 9 iunie), guvernul sovietic a restituit o parte din valorile culturale depuse la Moscova. Documente din arhivele statului, documente și manuscrise ale Academiei, iar la 6 august 1956, o parte a tezaurului, constând din monezi și medalii vechi, tezaurul arheologic de la Pietroasa, precum și opere de artă medievală românească, tablouri, gravuri ș.a. (Pentru restabilirea relațiilor diplomatice din 1934: Leonida Loghin, *Mari conferințe internaționale (1939-1945)*, București, 1989, „Prolog”, p. 11-54, la p. 33; pentru solemnitatea transmiterii unor valori istorice, în 1956: *Relații internaționale post-belice*, vol. I, *Cronologie diplomatică 1945-1964*, București, 1983, p. 214).

¹¹ *Ibidem*, p. 74.

lui și păcii¹², iar la Poșta ultimă [un fel de Ultima oră] citim că Rusia cere armistițiu și pace. Prin fir telegrafic vine știrea că la Viena și Berlin a sosit propunerea guvernului nou rusesc de a începe curând pertractările pentru legarea armistițiului și apoi a păcii. Bine documentat, articolul ne prezintă și pozițiile adoptate oficial pe această temă la Viena și Berlin: Cele două cabinete sunt gata să intre în pertractări cu Rusia¹³.

În numărul din 23 nov./ 6 dec. 1917 este publicat manifestul de pace al guvernului rusesc, catalogat drept manifest istoric și care a produs bucurie în Rusia, satisfacție în statele Puterilor Centrale și nu puțină amărăciune în țările Înțelegerii. La telegrama de armistițiu a răspuns contele Czernin, ministrul de externe al Austro-Ungariei – aflăm, mai departe, din Telegraful -, care a declarat că este gata a începe tratativele propuse. [...] în interesul armistițiului și a păcii generale¹⁴.

Nu sunt neglijate nici reacțiile care apar în cele două țări ale Antantei rămase în război. Astfel, aflăm din două numere consecutive ale Telegrafului Român, reacțiile franceze și engleze. Mai întâi, gazetele din Franța s-au împăcat cu ideea unei păci separate, dar, în același timp, speră ca tratativele să se zădărnicească pe considerentul că va apărea în Rusia o nouă personalitate, capabilă să dea evenimentelor o nouă direcție¹⁵. Apoi, sub titlul Anglia tot războinică, este inserată o declarație a lui Churchill, cel mai tânăr dintre membrii cabinetului. Scopurile Angliei rămân neschimbate. În locul Rusiei, care va lipsi câțva timp dintre noi¹⁶, au intrat în război Statele Unite¹⁷, despăgubindu-ne în mod extraordinar pentru

¹² TR LXV (1917), nr. 97, sâmbătă 18 nov./1 dec., p. 388.

¹³ Ibidem, p. 389.

¹⁴ Idem, LXV (1917), nr. 98, joi 23 nov./ 6 dec., p. 393.

¹⁵ Idem, LXV (1917), nr. 102, sâmbătă 2/15 dec., p. 409.

¹⁶ Rusia începe să înțeleagă că nu are altă soluție decât să gliseze spre vest, este de părere Zbigniew Brezinski, consilierul pe probleme de securitate națională a președintelui Carter, referindu-se la atitudinea politică adoptată de această țară după evenimentele din 11 septembrie 2001 (Jan Krauze, „Jocul aparențelor”, în *Lettre Internationale*, Nr. 41-42, ediția română/ primăvara-vara 2002, p. 28).

¹⁷ Popa, op. cit., p. 348: Rolul de „turnantă” a unor evenimente din 1917, mai cu seamă în ce privește unul dintre aspectele esențiale ale războiului, anume capacitatea de luptă a beligeranților, apare estompat fără punerea în adevărata ei lumină a intrării Statelor Unite ale Americii în război. La începutul anului 1917, după declanșarea de către germani a războiului submarin nelimitat, evenimentele s-au succedat cu repeziune: la 3 februarie S.U.A. au

Tratatative de pace de la Brest-Litovsk reflectate în Telegraful Român

pierderea Rusiei. De altfel, Churchill, cu fleru-i caracteristic, a afirmat că alăturarea Americii va trebui să aibă un efect decisiv în favoarea Triplei înțelegeri (Antantei)¹⁸.

După cum am amintit, în 15 decembrie 1917, Rusia încheie acordul de armistițiu care prevede, printre altele, suspendarea operațiunilor militare pe durata a zece zile. *Vânt de pace*, titrează *Telegraful Român*, în numărul său de sâmbătă 9/22 decembrie, evenimentul, subliniind faptul că, în 17 septembrie *s-a publicat contractul [acordul]*¹⁹ de armistițiu conținând 11 articole, în germană și rusă. Cititorul află tot de aici date despre localitatea Brest-Litovsk, care, în urma cuceririi din 26 august 1915, se afla sub control german și austro-ungar. Cetatea este situată pe malul drept al Bugului, iar la 2 km depărtare de aceasta se află orașul omonim, cu 100.000 locuitori care erau angrenați în fabrici de tutun, comerț cu bucate, lemn, cânepă și mătasă. Orașul Brest-Litovsk a fost profund afectat de război, căci rușii, în retragerea din 1915, i-au dat foc²⁰.

Telegraful își informează cititorii despre prima întâlnire a ministrului de externe austro-ungar, contele Czernin, cu delegații ruși, întâlnire ce *s-a făcut în mod prietenesc, seara, la cina de la comanda armatei Puterilor Centrale*. Tratatativele nu puteau începe până nu soseau în localitate reprezentanții Germaniei, Bulgariei și Turciei²¹. Și într-adevăr, deschiderea sărbătorească [oficială] a tratativelor de pace s-a făcut sâmbătă, 22

rupt relațiile diplomatice cu Germania... la 12, apoi 19 martie, vase americane au fost atacate de submarine, adică s-a produs "actul manifest" de ostilitate; [...] la 6 aprilie, S.U.A. au declarat război Germaniei. Mult mai târziu, în 7 decembrie, S.U.A. au declarat război Austro-Ungariei. Zarva produsă de "izolaționismul" american a încetat.

¹⁸ TR LXV (1917), nr. 103, marți 5/18 dec., p. 413.

¹⁹ Sub raport diplomatic, *acordul* este o înțelegere între două sau mai multe state, care reglementează probleme concrete ale relațiilor dintre ele. De regulă, înțelegerea internațională care poartă această denumire intră în vigoare fără a necesita ratificarea ulterioară din partea organelor supreme ale puterii de stat. În sens larg, expresia *acord internațional* se poate referi la orice înțelegere între state – cu alte cuvinte, cuprinde și *acordul de armistițiu* [s. n. - C. I.] – indiferent de denumirea pe care o poartă documentul (*Dicționar diplomatic*, p. 26).

²⁰ TR LXV (1917), nr. 104, sâmbătă 9/22 dec., p. 415 pentru *Vânt de pace* și p. 417 pentru Brest-Litovsk.

²¹ *Idem*, LXV (1917), nr. 105, marți 12/25 dec., p. 421, reglementează probleme concrete ale relațiilor dintre ele.

decembrie 1917, la ora 4 p.m., în prezența delegaților germani, austro-ungari, turci, bulgari și, bineînțeles, ruși. Comandantul suprem al trupelor din est, generalul feldmareșal principe Leopold de Bavaria îi salută pe cei prezenți la cartierul său general. Au fost abordate, pentru început, chestiuni de protocol și procedură, Leopold rugându-l pe *Alteța Sa Ibrahim Hakki Pașa, ca preșident de etate, să ocupe scaunul prezidial*. Acesta, acceptând, mulțumește pentru onoare și îl propune pe secretarul de stat Kuhlmann spre a fi declarat (*proclamai*) președinte, propunere aprobată în unanimitate. Tot cu acest prilej s-a decis ca problemele și chestiunile legate de rang diplomatic să se rezolve după lista alfabetică a puterilor reprezentate. Astfel, la ședințele plenare, locul de *preșident* urmează a fi ocupat pe rând de șefii delegațiilor celor cinci puteri, iar limbile folosite în cadrul negocierilor vor fi germană, bulgară, *turcească*, rusă și franceză. Odată trecută etapa chestiunilor de protocol și procedură, delegația rusească și-a prezentat, în aceeași zi (22 decembrie) propunerile sale de pace. Drept rezultat, în ziua următoare, delegații celor patru puteri s-au întrunit spre a dezbate răspunsul ce trebuie dat propunerilor de pace, iar în 24 decembrie s-a formulat accest răspuns²². În foaia sibiană din 21 decembrie 1917/3 ianuarie 1918, la rubrica *Conferința de pace de la Brest-Litovsk și alte știri* apare informația conform căreia Rusia și-a invitat foștii aliați să participe la *tratative generale de pace*²³. Aceasta, având în vedere faptul că, la începutul lui 1918, *contele Czernin și Kuhlmann și însoțitorii lor vor începe în 5 ianuarie, din nou, tratativele de pace cu delegații ruși*²⁴. De precizat că, de fapt, convorbirile respective au început în 7 ianuarie 1918²⁵. Interesant de urmărit, în context, reacția europeană la invitația Rusiei de a participa la convorbiri ori tratative de pace. Astfel, sub titlul *Italianii refuză* este publicată știrea că Senatul italian a ținut în 31 decembrie ședință publică, iar primul ministru, Orlando, răspunzând întrebărilor venite din partea senatorilor, a declarat: *înțelegerea nu recunoaște guvernul bolșevikian [bolșevic] înainte de*

²² Idem, LXV (1917), nr. 106, joi 14/27 dec., p. 424-425.

²³ Idem, LXV (1917), nr. 109, joi 21 dec 1917/ 3 ian. 1918, p. 437.

²⁴ Idem, LXV (1917), nr. 110-111, sâmbătă 23 dec. 1917/ 5 ian. 1918, p. 445.

²⁵ *Relații internaționale post-belice*, p. 74.

a se întruni adunarea constituantă a Rusiei și că Franța și Italia tot mai prețind realizarea aspirațiilor naționale²⁶.

Deosebiri de păreri dintre Rusia și Puterile Centrale, cu aliații acestora, au ieșit la iveală în momentul în care prima le propune celorlalți ca discuțiile să nu mai fie purtate la Brest-Litovsk, ci pe un teritoriu neutru, variantele fiind Stockholm, Copenhaga ori Elveția. Întâmpinați cu refuz, rușii cedează și acceptă să poarte negocieri tot în localitatea de pe Bug: în ședința de astăzi dimineața [10 ian] delegația rusească s-a declarat gata să continue la Brest-Litovsk tratativele de pace. După această știre clară, articolul se încheie cu o speranță – e adevărat, bazată pe informațiile primite de la masa negocierilor, dar tot numai o speranță – anume că se crede cu siguranță că pacea separată se va face²⁷.

Speranța păcii este exprimată și în pastorală de Crăciun – publicată în ediția *Telegrafului Român* din 4/17 ian. 1918, a cărei grafie o păstrăm pentru a nu-i ofili savoarea de epocă – a P. Sale părintele episcop dela Caransebeș D. Miron E. Cristea: Iată – cât ne privește pe noi și țara noastră – se mai cere, ca să se facă înțelegere nu numai între țări, ci după cuvântul Psalmistului: „Pace trebuie să fie și în lăuntrul zidurilor tale și noroc în casele tale” (Ps. 121, 7), adică să se asigure pentru fiecare popor dreptul [de] a-și dezvolta liber și neîmpiedicat naționalitatea sa, dându-i-se sprijin puternic pentru promovarea intereselor sale. Aceasta trebuie s-o pretindem sus și tare și noi... „Când mă umilești, mă îndreptezi și certarea ta aceasta mă va înălța” (Ps. 17, 36). Ca urmare să se silească din toate puterile a-și îndrepta toate scăderile, greșelile, păcatele și patimile ce le avem atât ca singuratici, cât și ca popor căci „Celor drepti trebuie să le răsară iarăși lumina” (Ps. 96, 11)²⁸.

Tratatul de pace au scos în evidență nu numai diferențele de vederi dintre părțile aflate în tratative, ci și clivajul intelectual, moral și formativ dintre școala veche și cea nouă de diplomație. În prima erau incluși – după cum apreciază autorul articolului – diplomații de carieră și generalii crescuți într-o anumită tradiție, în timp ce, din cea de-a doua școală făceau parte delegații ruși ieșiți la suprafață în urma mișcărilor revoluționare din patria lor și dorind, cum se pare, nu atât pacea cu noi, ci o

²⁶ TR LXV (1917), nr. 110-111, sâmbătă 23 dec. 1917/ 5 ian. 1918, p. 445.

²⁷ Idem, LXV (1917), nr. 112, sâmbătă 30 dec. 1917/12 ian. 1918, p. 449.

²⁸ Idem, LXVI (1918), nr. 1, joi 4/17 ian., p. 2.

*transformare completă a instituțiilor, nu numai în Rusia, ci și în Europa întreagă*²⁹. Și într-adevăr, manierele ori, mai degrabă, năravurile noilor ajunși la putere îi dau pe aceștia de gol. Aflăm astfel – din articolul *Tulburările din Rusia*. Întrunirea Adunării constituante – că *adunarea abia s-a întrunit și în zorii zilei de sâmbătă, în 19 l. C. s-a și dizolvat...* Bolșevikii [bolșevicii], *pe considerentul că majoritatea Constituantei – aripa dreaptă a socialiștilor revoluționari – a respins raportul guvernului, a dat o declarație și a părăsit sala*. Sovietele au dizolvat, din acest motiv, adunarea constituantă, locul ei fiind luat de un *convent* (compus din membrii unui singur partid), *va să zică iarăși după chipul și asemănarea mării revoluții franceze*. Fiind război, știrile erau uneori confuze și contradictorii. Astfel, din același număr de ziar aflăm că *nu se confirmă știrea reținerii regelui Ferdinand al României și transferul acestuia, ca ostăteac, la Petrograd*³⁰.

În același ianuarie 1918 citim despre *Vorbirea de pace a contelui Czernin*, o prezentare, de altfel, destul de amplă a discursului acestuia pe prima pagină a numărului *Telegrafului Român* din 16/29 ianuarie: *Ministrul comun pentru afacerile externe ale monarhiei [Austro-Ungare]*³¹ [...] *întors de la Brest-Litovsk a simțit trebuința suflătească să vorbească pentru dumirirea popoarelor... a apropiat, cu un pas uriaș, pacea...* „Nu ne trebuie aneami, încălcări de țări și opresiuni de neamuri străine”. În același timp aflăm despre *Vorbirea cancelarului german*, care într-o vorbire mai lungă.. în comitetul special, *ales de camera imperială germană, s-a ocupat cu tratativele [de la Brest-Litovsk] zicând că, după toate probabilitățile, se vor termina favorabil*³². Cu alte cuvinte, Puterile Centrale sperau să încheie

²⁹ Idem, LXVI (1918), nr. 2, marți 9/22 ian., p. 6. În acest timp, *anarhia din orașele rusești continuă. La Sevastopol s-a săvârșit o cumplită măcelărire pusă la cale de marinari bolșevikiani [bolșevici]*. Aceștia au asasinat șaiszeci de ofițeri, dintre care patru cu grad de general (*Ibidem*).

³⁰ Idem, LXVI (1918), nr. 4, sâmbătă 13/26 ian., p. 14.

³¹ Prin constituirea Dualismului de la 1867, Viena și Budapesta își aveau propriile cabinete de miniștri, rămânând sau păstrându-se ministere unice pentru întreaga dublă monarhie doar cele de externe, finanțe și apărare (de război, cum se numea atunci). Din acest motiv, Czernin este numit, în articolul din care am cules extrasele, *ministrul comun pentru afacerile externe ale monarhiei*.

³² TR LXVI (1918), nr. 5, marți 16/29 ian., [p. 17]. Am pus numărul paginii între paranteze drepte deoarece discursurile din care am citat au fost publicate pe prima pagină a numărului respectiv al *Telegrafului*, pagină întotdeauna lăsată, deliberat,

pace cu țara ruptă din Antantă. Sperau, dar nu puteau fi sigure din cauza situației anarhice din Rusia, după cum aflăm din articolul intitulat *Situația din Rusia*, în care sunt preluate informațiile existente în ziarul berlinez *Lokal Anzeiger*: *Ultimile știri de la Petrograd nu lasă nici o îndoială că domnia bolșevikiană este serios amenințată: ea deocamdată nu mai dispune de puterea necesară pentru a pune la cale lucrarea de foarte mare importanță [pacea de la Brest-Litovsk]. Se pune acum iarăși întrebarea: ce se întâmplă cu oamenii (delegații) care în orice clipă pot fi înghițiți de anarhia dezlănțuită de ei înșiși*³³.

De altfel, în același *Lokal Anzeiger* din 5 februarie, este preluată nu numai o informație, ci și o idee, conform căreia bolșevicii își închipuie că, la adăpostul armistițiului, *pot face ori și ce*, uitând că armistițiul este, în fond, un contract care poate fi anulat, ca oricare act, în cazul în care condițiile nu sunt respectate de către una din părți³⁴.

O știre, din 30 ianuarie/ 12 februarie 1918, a stârnit, cu siguranță, emoții printre românii ardeleni, bănățeni și bucovineni. Aceasta, apărută inițial în presa olandeză, mai precis la Rotterdam, în 7 februarie, susținea că existau șanse ca Puterile Centrale să-l abandoneze pe Troțki – în cadrul convorbirilor de la Brest-Litovsk – spre a încheia pace fie cu Ucraina, fie cu România. Într-adevăr, Centralii au încheiat pacea cu Ucraina, iar în ce privește România, *aceasta din urmă poate că va fi comunicat puterilor centrale că este aplecată să pertracteze despre pace separată, în înțelesul că ea să capete o parte a Basarabiei*³⁵.

În plin februarie, *Telegraful* anunță că armistițiul dintre Rusia și Germania a încetat din cauză că trupele *maximaliste* (bolșevici) comit *cruzimi* față de populația germană din Livonia și Estonia, unde rușii au măcelărit o parte a nobilimii germane³⁶.

În fine, marea veste, apărută în *Telegraful Român* din 22 februarie/ 7 martie 1918, este anunțul încheierii păcii de la Best-Litovsk, pace încheiată la 20 februarie/5 martie, și care cuprindea 16 puncte. Nu ne propunem prezentarea tuturor acestor puncte, dar ne permitem să fa-

nenumerotată.

³³ *Ibidem*, p. 18.

³⁴ *Idem*, LXVI (1918), nr. 10, sâmbătă 27 ian/9 febr., p. 38.

³⁵ *Idem*, LXVI (1918), nr. 11, marți 30 ian/12 febr., p. 42.

³⁶ *Idem*, LXVI (1918), nr. 14, joi 8/21 febr., p. 53.

cem o selecție a acestora. Astfel, la punctul 1, se prevedea *terminarea stării de război*, la pct. 2 se anunța că *agitarea bolșevicilor încetează*, iar la pct. 3 se decidea că *statele mărginașe de vest se desfac de Rusia*. În legătură cu acest punct al tratatului de pace, urma ca soarta țărilor desprinse de Rusia să fie hotărâtă de Puterile Centrale, *în înțelegere cu poporațiunea* (pct. 4). Se preciza faptul că teritoriile ocupate vor fi evacuate de trupe germane, dar numai după ce se va face demobilizarea completă în Rusia (pct. 5), iar, spre a fi mai clare condițiile, se adăuga că demobilizarea, în Rusia, privea atât unitățile de uscat, cât și pe cele de pe mare (pct. 7). Ca un *link* logic la punctul 3, se prevedea, la punctele 8 și 9, că Rusia va face pace cu Ucraina, respectiv își va retrage trupele din acea țară³⁷.

*

Am ales drept subiect al studiului nostru tratativele de armistițiu și respectiv de pace de la Brest-Litovsk, așa cum au fost ele reflectate în paginile *Telegrafului Român* din dorința de a scruta lumea și timpurile acelea de război nemilos. Ni s-a părut firesc a prezenta mai întâi realitățile istorice, bazându-ne pe o bibliografie adecvată și deliberat restrânsă, iar mai apoi, a lăsa să „vorbească” oamenii care au trudit atunci la colectarea materialului și la redactarea articolelor. Nu de puține ori am dat citate din acele texte pentru a încerca să aducem în contemporaneitate parfumul de epocă – discret, nu diluat ori demodat – al acelor timpuri. Nu ne-am permis analize privind natura Păcii de la Brest-Litovsk și nici consecințele acesteia, pentru simplul motiv că nu acesta era scopul declarat al cercetării noastre. Ideea era punerea în valoare a materialului existent în una dintre cele mai importante publicații a românilor ortodocși din Transilvania și Banat, *Telegraful Român*, în condițiile în care acești români făceau parte dintr-un imperiu – dualist din punct de vedere politic și constituțional, dar plurietnic și multicultural, în consecință cu

³⁷ Idem, LXVI (1918), nr. 20, joi 22 febr./ 7 mart., p. 78. Despre Ucraina aflăm din *Telegraful Român* că și-a proclamat independența în 20 nov. 1918, devenind republică, în una din ședințele Consiliului (*rada mica*). Granițele naționale urmau a fi stabilite ulterior, *pe temeiul voinței popoarelor*, dar, în nici un caz, nu urma să cuprindă și Crimeea (*Ibidem*, nr. 1, joi 4/17 ian. 1918, p. 2, articolul „Ucraina și Finlanda. Republice nouă în Europa”).

Tratativele de pace de la Brest-Litovsk reflectate în Telegraful Român

seturi de aspirații naționale firești –, aflat în război cu o Rusie care, în acel moment, ținea sub ocupație Basarabia, pământ românesc.

Abstract. The peace negotiations at Brest-Litovsk - concluded with a Peace Treaty - were held between 2 December 1917 and 20 February/5 March 1918. This paper presents a chronological approach to the historical events of the time, with their political and diplomatic implications, and then an analysis of the peace negotiations as they were reflected in the pages of *Telegraful Român*.

Originea și familia lui Andrei Șaguna (1808-1873)

Maria BERÉNYI

Andrei Șaguna, prin origine, era „darul cel mai prețios adus neamului întreg de către românii de la Pind”, cum afirma cunoscutul om de cultură Ion Simionescu, fost președinte al Academiei Române.

Strămoșii săi, alături de alte sute de aromâni, își părăsiseră locurile natale, din cauza opresiunii otomane, stabilindu-se în *Miskolc*, în nord-estul Ungariei.

Andrei Șaguna s-a născut în acest oraș la 20 decembrie 1808, numit prin botez Anastasiu. Era al treilea copil al negustorului Naum, din familia Șaguna, strămutată în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea din înfloritoarea așezare Grabova, de lângă vestitul oras Moscopole, din cauza masacrelor la care Macedonia fusese supusă lui Ali Pasa din Ianina. Din Moscopole și din zona adiacentă au emigrat marile familii aromâne care au contribuit decisiv la cristalizarea activităților comerciale și bancare din Belgrad, Viena, Buda și Pesta și, în ultimă instanță la renașterea sentimentului național românesc din Austro-Ungaria și Transilvania. Familiile Șaguna, Sina, Ucuta, Darvari, Caracaș, Mocioni, Gojdu etc. au adus contribuții majore atât pentru cultura și civilizația popoarelor în mijlocul unde s-au stabilit, cât și ideii naționale române.

În noua lor patrie, aromânii aduceau cu ei o lungă experiență și capitaluri pe care le-au valorificat rapid, devenind aproape pretutindeni un factor catalizator al constituirii unei burghezii comerciale și financiare. Comerțul le aduce mari beneficii materiale, ceea ce le înlesnește posibilitatea să acapareze o bună parte din traficul cu mărfuri dintre Imperiul Otoman și cel Habsburgic și să cumuleze capitaluri importante. Se formează o pătură subțire, dar potentă și influentă a banului, care prevalându-se de puterea sa economică, revendică drepturi naționale.

Originea și familia lui Andrei Șaguna (1808-1873)

Influența lor a fost relevantă, mai ales asupra populației de la orașe, unde au pus bazele comerțului. Aromânii stabiliți pe aceste meleaguri nu s-au mărginit însă numai la preocupările negustorești, ci au contribuit în unire cu negustorii greci, la menținerea și întărirea Bisericii Ortodoxe. Multe biserici sînt clădite din inițiativa lor, înzestrându-le apoi cu icoane, clopote, odăjdii și multe cărți sfinte. La sfârșitul secolului al XVIII-lea pot fi enumerate 19 biserici și capele grecești. S-au ridicat biserici la, Oradea, Vác, Balassagyarmat, Zimony, Karcag, Keskemét, Léva, Miskolc, Bichiș, Ungvár, Pesta, Szentes și Tokaj, iar capele la, Gyöngyös, Diószeg, Nagykanizsa, Sibiu, Sopron și Nagyszombat¹.

În istoriografia română se menționează că, în anul 1606, cîteva familii aromâne se așează în orașul Miskolc². Istoricii maghiari datează așezarea lor în acest oraș pe la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Aromânii din Miskolc erau originari din: Moscopole, Grabova, Lunca, Civara. Harnici și isteți, devin negustori bogați. Obțin pe termen lung dreptul de a exercita comerțul cu amănuntul și ambulant. În jurul anului 1720 se constituie *Compania comercială grecească din Miskolc*. Membrii companiei vorbeau în limba greacă și aromână. Tot comerțul de vinuri și de lemne din Ungaria, ca și exportul acestora, era în mîinile aromânilor din Tokaj și Miskolc. Acest export se îndrepta mai ales spre Polonia și mai ales în orașul Poznan și Lublin. Azi, în Polonia unele familii așezate în Miskolc au venit din Polonia ca mari negustori; frații Grabovszky, Atanasie Mutovszky, Naum și Evreta Șaguna, unul Circu-Kasakovici alături de mulți alții care – nu se știe din ce motive – s-au stabilit în Ungaria, mai cu seamă la Pesta și Miskolc, probabil ca să dirijeze mai bine de aici exportul. Aveau legături comerciale cu Viena, făceau comerț de cereale și vite, frecventau bîlciurile și târgurile din Viena, Pesta, Nagyszombat și Debrecen, fiind prezenți și la târgurile săptămânale în localitățile din Hegyalja. Comercianții greci de aici erau foarte bogați. Au închiriat și ridicat în centrul orașului circa 200 de clădiri imobiliare,

¹ Maria Berényi, *Cultură românească la Budapesta în secolul al XIX-lea*, Giula, 2000, p. 6.

² Pericle Papahagi, *Scriitori aromâni în secolul al XVIII-lea*, București, 1909, p. 45.

magazine. Mai toate magazinele, cafenelele, băcăniile, pivnițele de vin, erau în mână lor³.

„La Mișcolț e o puternică colonie aromână. În preajma anului 1730 se găseau în acest târg din nordul Ungariei aproape 300 de negustori aromâni cu familiile lor. Aici, ei aveau cercul lor aparte, școala și biserica lor. Oameni înstăriți și buni credincioși, ei au clădit cu cheltuiala lor, la Mișcolț, una din cele mai frumoase biserici ortodoxe române din țara ungurească.

Mîndri și zeloși de originea și trecutul lor, statornici în legea strămoșească, întreprinzători și chibzuiți, păzesc cu sfințenie tradiția și obiceiurile de acasă și nu se amestecă cu neamuri străine. Vorbesc mereu cu duioșie de patria îndepărtată. Icoana Moscopolei e vie în mintea lor. Bătrânii povestesc o grămadă de lucruri minunate asupra acestei cetăți vestită în toată Peninsula Balcanică și restul Europei. Din gura lor, copiii află cu uimire că, departe, la hotarul dintre Macedonia și Albania, a fost, nu de mult, un oraș cu 60 mii locuitori, cu aproape 70 de biserici, cu școli înalte, cu oameni învățați și lume înstărită. Era atîta bogăție, belșug și strălucire, încât femeile umblau cu pantofi împodobiți „cu flurii” și se slujeau de măhuri care aveau mânerele aurite.

Urma apoi povestea tristă a vremurilor de bejenie, cînd întreg ținutul Moscopolei a fost prefăcut în ruină. Rînd pe rînd au fost distruse Nicolița, Linotopea, Nicea, Lânca, Grabova, Sipisca, Bitcuchi și celelalte sate care se găseau în calea năvălitorilor. Din aceste locuri uimitor de frumoase au coborât dînșii, mînați de nevoi și de restriște, înfruntînd urgia la fiecare pas.

Copiii ascultă cu ochii holbați, de parcă ar fi o poveste. În acest mediu macedonian, asupra căruia plutește umbra Moscopolei, a crescut și s-a dezvoltat Andrei Șaguna⁴.

În jurul anului 1700 macedonenii din Miskolc și-au întemeiat o capelă în centrul orașului (str. Piatz), azi Széchenyi, nr. 12. cu hramul Sf. Naum⁵. Primul paroh a fost *Bendellasz Evratiosz*, care a slujit timp de 60 de

³ Maria Berényi, „Colonia aromină din Miskolc și familia Șaguna”, în *Simpozion*, Giula, 1998, p.16-20.

⁴ Sterie Diamandi, *Oameni și aspecte din istoria aromânilor*, București, 1940, p. 155-156.

⁵ „A miskolci kolónia jegyzőkönyvéből tudjuk, hogy az ottani balkán kereskedők Szent Naumot védőszentjüknek tartották, róla nevezték el a mai templom előtt

ani (1726-1786)⁶. Uneori se afla aici și un capelan pe lângă preot. Prin anii 1746 e efimeriu (epitrop, paroh) aici moscopolitul *Constantin ieromonahul*. Acesta e bărbat cult și foarte bun teolog, după cum mărturisește lucrarea sa religioasă editată de el însuși în patria sa, unde poate el e cel dintii care a introdus și tipografia. Bibliograful *Zaviras* spune despre el „că fost arhimandrit al mănăstirii Sf. Naum, situată în apropierea Voscopolei; bărbat pios, respectabil și foarte virtuos, a fost efimeriu al ortodocșilor din orașul Miskolc”⁷. Capela ortodoxă din Miskolc a fost vizitată în 1782 de țarina *Ecaterina a II-a Rusiei*. Ea a donat o icoană aurită ilustrând pe *Fecioara Maria*⁸. Registre și matricole de naștere există din 1726⁹.

După ce biserica, clădită de obștea aromânilor la începutul așezării lor în Miskolc, s-a învechit și s-a ruinat, în 1785 s-au apucat să-și zidească o biserică nouă. Construcția a durat până în 1806 sub conducerea arhitectului Ioan Adami. Biserica a fost zugrăvită de către *Teheodosim laninka*. În 1791 a fost sfințit iconostasul, care e cel mai frumos și mai mare în Europa-centrală. Având o înălțime de 16 m și mai mult de 87 de icoane care au fost pictate de pictorul vienez *Antoniou Kuchelmeister*. Tot de acest maestru au fost zugrăvite în 1807 și frescele interioare.

Biserica, una din cele mai frumoase biserici ortodoxe din Ungaria, a fost sfințită în 1806 de episcopul din Buda, *Dionisios Popovici*. Pe fațada bisericii ortodoxe din Miskolc, în semn de amintire, s-a pus o inscripție, în grecește, pe care scrie: „Această biserică a Sfintei Treimi s-a întemeiat în 1785 pe timpul puternicului *Iosif al II-lea*, regele Ungariei, și s-a isprăvit în anul 1806, pe timpul puternicului împărat *Francisc al II-lea*, regele Ungariei, cu cheltuiala fraților valahi din Macedonia”. În cazul coloniilor grecești din imperiu, în toate privilegiile și actele numeroaselor lor comunități bisericești era vorba de greci și vlahi „*Griechen und Walachen*”, iar în inscripția de pe biserica din Miskolc, „era vorba

használt kápolnájukat is”, (Bur Márta, „A balkáni kereskedők és a magyar borkivitel a XVIII.sz.-ban”, în *Történelmi Szemle*, 1978, nr. 2, p. 311.).

⁶ Prot. Popovics Konstantin, „A miskolci «Szent Háromság» templom”, în *Egyházi Krónika*, 1957, octombrie, p. 5.

⁷ Pericle Papahagi, *Scriitori în secolul al XVIII (Cavalioti, Ucuta, Daniil)*, București, 1909, p. 27, nota 2.

⁸ Prot. Popovics Konstantin, *Ibidem*.

⁹ Maria Berényi, „Colonia aromână din Miskolc și familia Șaguna”, p. 21.

numai și numai de vlahi"¹⁰. Biserica este construită deci cu cheltuiala aromânilor.

„Între acești frați români, cari n-au pregetat a-și deschide punga și a jertfi din avutul lor pentru a înălța un frumos altar de închinare Domnului, e însemnat la locul al 3-lea *Evreta Șaguna*, bunicul din tată, iar la locul al 12-lea *Anastasiu Mihail Muciu*, bunicul din mamă al mitropolitului Șaguna"¹¹. Și astăzi în biserica din Miskolc, Sfânta Masă din Altar poartă o inscripție: „dăruită de *Evreta Șaguna*”.

Acești doi comercianți – veniți din Grabova, de lângă vestitul oraș Moscopole – erau buni prieteni, au pregătit terenul pentru căsătoria copiilor lor. *Evreta Șaguna* avea un fecior, *Naum*, care deși tânăr, era văduv căci soția lui cea dintâi a murit (ea se numea *Ecaterina Magiario* din *Perlepe* și a murit la nașterea copilului *Gheorghe* – deci un frate vitreg al lui *Șaguna* –, tatăl lui *Constantin Șaguna*, decedat în calitate de general în armata română. După împărțirile acestui general, părintele său *Gheorghe* făcuse studii de arhitectură; fiind apoi chemat de *Teodor Balș* în Țară, se căsătorii la Galați cu *Anica Pantazal Costandache*, o nepoată de vară a mamei lui *Cuza*). Într-un vechi „Protocol al Cununaților”, păstrat în arhiva bisericii ortodoxe din Miskolc, se găsește însemnarea în care se spune, că la „1 mai 1802 *Naum*, fiul lui *Evreta Șaguna*, după a treia vestire în biserică, a luat în a doua căsătorie de muiere legitimă pe *Anastasia*, fiica lui *Mihail Muciu* și s-au cununat prin mine preotul *Constantin (Vulpe)*. Naș a fost *Anastasiu*, fiul lui *Adam Ghergha*”.

La anul, la 11 februarie 1803, se naște primul copil din această căsătorie, primind numele bunicului *Evreta*. După trei ani, la 27 august 1806 se naște fetița, numită *Ecaterina*. Iar la sfârșitul anului 1808 s-a născut al treilea copil, căruia i s-a dat numele *Anastasiu*, după al mamei sale și după al bunicului. În „Protocolul botezaților” din Miskolc s-a păstrat despre nașterea acestui copil următoarea însemnare: „*Anastasiu*, fiul lui *Naum Evreta Șaguna* și al soției sale *Anastasia*, s-a născut în 20 Decembrie și s-a botezat și miruit în 28 Decembrie 1808 prin mine preotul *Constantin Vulco*. Nașul lui a fost *Anastasiu*, fiul lui *Adam Ghergha*”¹².

¹⁰ Ibidem, p. 22-23.

¹¹ Ioan Lupăș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 170.

¹² Maria Berényi, „Colonia aromână din Miskolc și familia Șaguna”, p. 26-27.

Originea și familia lui Andrei Șaguna (1808-1873)

Aceasta nu era nici pe departe o familie fericită. Naum era impresionabil și emotiv și se pare că nu se pricepea la afaceri. El a irosit zestrea soției sale, precum și propria moștenire în câteva afaceri fără valoare și la scurtă vreme după nașterea celui de-al treilea copil a dat faliment, lăsându-și familia în sărăcie. Anastasia Șaguna și-a părăsit soțul și a plecat cu copiii să trăiască în casa tatălui ei la Miskolc.

Puține lucruri se știu despre activitatea de după aceea a lui Naum Șaguna până în martie 1814, când a fost convertit de la ortodoxie la *catolicism*. Motivele nu sunt clare. Lipsit de mijloace materiale și bolnav – va muri în anul următor – se poate să fi considerat că aceasta este calea cea mai bună pentru a asigura viitorul copiilor săi¹³.

Sfătuit și susținut de episcopul catolic din Eger, Ștefan Fischer, împreună cu cei trei copii, trece la catolicism, cu toată opoziția soției sale. S-au înțeles că copiii vor fi crescuți pe cheltuiala Episcopiei în credința catolică. Mama copiilor și bunicul lor Mihail Muciu, care acum locuia în Pesta – unde George Muciu, fratele Anastasiei era director al școlii române-grecești pe la 1823 – dezaprobă cu hotărâre și cu indignare această faptă. Bunicul ia nepoții la sine, pentru a le da o creștere îngrijită, fiindcă tatăl copiilor, din cauza sărăciei nu mai era în stare a le-o da¹⁴.

Dreptul civil consfințea această practică catolică și în octombrie 1814 tribunalul a ordonat Anastasiei Șaguna să-și dea copiii în grija protopopului romano-catolic de la Miskolc, care, la rândul său, își asuma răspunderea pentru educarea lor morală și spirituală în noua confesiune a tatălui lor. În octombrie 1815, pentru a evita aducerea la îndeplinire a hotărârii tribunalului, ea s-a mutat împreună cu copiii la Pesta, în casa unchiului său *Anastasie Grabovszky*, negustor bogat și unul din conducătorii marii comunități aromâne, cu o clară conștiință socială. Acolo copiii au urmat școala „grecească”, au mers la biserica „greco-valahă” și au continuat timp de aproape un an să fie crescuți în religia ortodoxă¹⁵.

¹³ Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, București, 1995, p. 30.

¹⁴ . Maria Berényi, „Colonia aromână din Miskolc și familia Șaguna”, p. 27.

¹⁵ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 30.

Între timp, manevrele prelungite ale Anastasiei și ale tatălui ei pentru anularea deciziei tribunalului, care au dus în cele din urmă la trimiterea unei petiții către „Locotenența Regală” a Ungariei, au rămas fără rezultat. Hotărârea inițială a tribunalului a fost menținută și Anastasia Șaguna n-a avut altă posibilitate decât să se reîntoarcă la Miskolc. Cei doi copii mai mari au fost înscriși la școli catolice, însă micului Anastasiu, datorită vârstei, i s-a îngăduit să urmeze o școală primară ortodoxă, „școala grecească”, până la vârsta când va intra la gimnaziul catolic inferior din localitate.

În 1823, Șaguna a părăsit pentru totdeauna orașul natal Miskolc și s-a mutat la Pesta pentru a locui cu familia *Grabovszky*. A urmat gimnaziul catolic superior la piariști, pe care l-a absolvit în 1826, ca al șaptesprezecelea într-o clasă de 103 elevi, obținând aprecieri deosebite pentru rezultatele la „teologie”, se înțelege romano-catolică, precum și „limba maghiară”. Diploma îl prezenta ca fiind de naționalitate maghiară și religie catolică¹⁶. În realitate, devotamentul său arăt pentru ortodoxie, cât și pentru tradițiile naționale ale familiei sale a rămas ferm în ciuda instruirii sale intense în teologia romano-catolică și a folosirii constante a limbii maghiare.

Acasă, mama lui s-a ocupat de formarea sa religioasă și, neutralizând efectele instrucției formale în catolicism, l-a învățat să respecte învățăturile morale ale ortodoxiei și a aprofundat aprecierea lui pentru frumusețea ei liturgică. Copiii Anastasiei Șaguna au primit educație catolică, dar fiind împreună cu ei, mama lor a știut să exercite asupra educației o influență statornică și mult mai hotărâtoare, decât catolicii. Mitropolitul Șaguna își aducea aminte și la bătrânețe cu drag și cu recunoștință, cum în vârsta copilăriei când frecventa școala catolică din Miskolc, mamă-sa îl învăța acasă rugăciunile străbune și cum îl trimitea duminica și în zile de sărbători cu prescuri la biserica ortodoxă pentru ridicarea căreia au jertfit amândoi bunicii lui, atât Evreta Șaguna cât și Anastasiu Mihail Muciu.

Tânărul Anastasiu, după terminarea studiilor gimnaziale, a făcut și el pasul însemnat pe care-l făcuseră și fratele său Evreta și sora sa Ecaterina. La 9 zile după ce a împlinit vârsta legală de 18 ani, s-a întors și el în sânul Bisericii strămoșești, dând o declarație foarte categorică, în care

¹⁶ *Ibidem*, p. 31.

spune că, studiind cu succes eminent în gimnaziile catolice din Miskolc și Pesta și ocupându-se în mod sârguincios cu studiul religiei romano-catolice, cu toate acestea, convingerea sa intimă îl îndeamnă să urmeze sfintele precepte ale Bisericii Ortodoxe. El va înainta o cerere Locotenenței Regale din Ungaria în care cere permisiunea de a se reîntoarce la Biserica Ortodoxă, pentru a-și păstra credința strămoșească. După multe târăgănări și diferite piedici, prin decretul regesc din 2 septembrie 1828 i se va aproba cererea ca să revină la religia mamei sale. O comisie formată ad-hoc îl provoacă să explice. Șaguna a răspuns simplu și fără posibilități de replică: „vreau să pot trăi și muri în religia în care m-am născut”¹⁷.

În anul 1829, Șaguna termină studiile de Filosofie și Drept de la Universitatea din Pesta. Trebuia să se decidă asupra unei cariere. Inteligența și rafinamentul său, îmbinate cu sprijinul financiar din partea unchiului mamei sale, îi deschideau nenumărate posibilități; viața de negustor era alegerea evidentă. Spre surprinderea multor prieteni el s-a hotărât să devină preot. Ani mai târziu, când era întrebat despre hotărârea sa, Șaguna răspundea invariabil că dacă s-ar fi născut de o sută de ori, de o sută de ori ar fi devenit preot¹⁸. Respectul pentru ortodoxie și o puternică credință în misiunea spirituală a clerului au cântărit în mod evident mai mult decât avantajele materiale oferite de o carieră reușită în afaceri.

Sentimentul misiunii sociale al lui Șaguna era foarte dezvoltat. În timpul celor șase ani petrecuți în casa familiei Grabovszky din Pesta (din 1823 până în 1829), unde s-a alăturat cu entuziasm societății cosmopolite, a venit în contact cu noile și viguroasele curente sociale și culturale.

În prim-plan se aflau acele idei care treziseră conștiința națională a intelectualilor aromâni și i-a îndemnat să cerceteze tradițiile lor istorice și lingvistice. Ei datorau o mare parte din inspirația lor scrierilor istoricilor și filologilor români din Transilvania, mai ales lui *Samuil Micu*, *Gheorghe Șincai*, *Petru Maior*. Toți cei trei învățați transilvăneni au trăit la Buda și Pesta la începutul secolului, fiind editori și cenzori de cărți românești publicate în Tipografia Universității din Buda.

¹⁷ Eugen Todoran, „Documente istorice. Acte privitoare la întoarcerea lui Anastasiu Șaguna în sinul bisericii strămoșești”, în *Transilvania*, 1910, nr. 6, p. 455.

¹⁸ Nicolae Popea, *Archiepiscopul și Metropolitul Andreiu Baron de Șaguna*, Sibiu, 1879, p. 22.

Negustorii aromâni din Pesta au acordat din toată inima sprijinul moral și financiar pentru renașterea culturală și pentru editarea cărților. Niciunul n-a fost mai generos decât Anastasie Grabovszky. El s-a abonat la toate publicațiile noi în domeniul istoriei și limbii române și aromâne¹⁹.

Locul de întâlnire a intelectualilor, a membrilor coloniei aromâne din Pesta și a studenților români era casa aromânului Anastasie Grabovszky. Atât el cât și soția sa au activat în viața socială a comunității lor: el ca îndrumător al diferitelor eforturi de a obține egalitate pentru aromâni în conducerea Bisericii Ortodoxe „Greco-Valahe” din Pesta, iar soția sa ca președintă a *Societății Femeilor Macedo-Române din Pesta*, care a fost organizată în 1815, în primul rând pentru promovarea educației în limba maternă. Mai mult, casa lor a devenit locul preferat de întâlnire al românilor din toate părțile monarhiei habsburgice, precum și din principatele Moldovei și Țării Românești. Între cei care le-au fost oaspeți s-au numărat *Petru Maior*, *Damaschin Bojincă*, istoric din Banat, și *membri ai familiei Golescu*, care vor avea mai apoi rol proeminent în revoluția de la 1848 din Țara Românească. Ei n-au făcut nicio distincție între aromâni și ceilalți români, ci i-au tratat pe toți ca membri ai aceleiași națiuni, indiferent de granițele politice. De exemplu, Grabovszky a făcut în mod generos donații Bisericii Ortodoxe din Transilvania. În 1813 a contribuit cu 100 de guldeni la fondul pentru construirea unei reședințe episcopale la Sibiu, în care strănepotul său, acum în vârstă de cinci ani [Andrei Șaguna n.n. -M.B.], va locui mai târziu²⁰.

Timp de aproape un sfert de veac, Grabovszky a fost implicat în controversa dintre grecii și aromânii din Pesta pe tema conducerii comunității greco-valahe. Cea mai mare parte a secolului al XVIII-lea grecii au fost cei care au dominat, însă pe la 1800 aromânii i-au întrecut ca număr și au devenit o forță mai dinamică în viața culturală și de afaceri a comunității. Și unii și alții își dădeau seama de rezultatele unei sporite conștiințe naționale și ca urmare disputele lor au devenit neobișnuit de înverșunate și de intransigente. În 1808 Grabovszky a

¹⁹ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 32-34.

²⁰ *Ibidem*, p. 34-35.

reprezentat pe aromâni în încercarea de a avea serviciile religioase atât în limba lor, cât și în limba greacă.

Grabovszky era un om de prestigiu, considerat ca mecenatul publicațiilor românești editate la Tipografia din Buda, influent, bogat, prieten cu boierii din Principate, mai ales cu frații Golești, care treceau des pe la el. Avea bune relații și cu magnații maghiari. În atmosfera spirituală, impregnată de concepția istorică și lingvistică a „Școlii Ardelene”, s-au întâlnit în salonul literar al lui Grabovszky numeroși literați și oameni de cultură română, între care: *Petru Maior, Samuil Micu Clain, Damaschin Bojincă, Dimitrie Țichindeal, Moise Nicoară, Ștefan P. Neagoie, Teodor Aaron, Emanuil Gojdu, Eftimie Murgu, Petru Moaler Câmpeanu, Andrei Mocioni, Paul Vasici, Zaharie Carcalechi* etc.²¹

În casa lui, pe lângă subiecte cultural-literare, se mai dezbătea și spinoasa problemă a Bisericii românilor din Banat și Ungaria, care era subjugată de ierarhia sârbă. Lupta începută de giulanul *Moise Nicoară* – care trecea pe la casa Grabovszky – era apreciată de societatea română din capitala ungară²².

„Prin urmare, tânărul Anastasie Șaguna putea aici, în casa unchiului său, să primească o creștere aleasă, deplin corespunzătoare poziției sale înalte din viitor. Parte prin vază și trecerea unchiului său, parte prin conexiunile sale colegiale în școală, în liceu și la Universitate, el își făcuse cunoscuți și avea intrare în casele cele mai de frunte din Pesta. Renumitul maghiar literat și bărbat de Stat, fost ministru, Baronul Eötvös, stătea în legături amicale cu Șaguna încă din tinerețe”²³. În acest timp, Șaguna a legat o trainică prietenie și cu viitorul mecenat *Emanuil Gojdu*.

Singura informație precisă despre efectul renașterii aromâne asupra lui Anastasiu Șaguna ne provine de la *Nicolae Popea* care relatează că Șaguna a început studierea sistematică a daco-românei la îndemnul un-

²¹ Maria Berényi, *Cultură românească la Budapesta în secolul al XIX-lea*, Giula, 2000, p. 40.

²² Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andreiu Șaguna. Monografie istorică*, ed. a II-a, Sibiu, 1911, p. 22.

²³ Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 5.

chiului său. Nu se știe precis dacă în familia comerciantului aromân Naum Șaguna din Miskolc se mai vorbea limba română²⁴.

La îndemnul lui *Maxim Manuilovici*, episcopul Vârșeșului și rudă mai îndepărtată a familiei Grabovszky, Șaguna și-a început studiile pentru preoție la Seminarul teologic din Vârșeș în toamna anului 1829²⁵.

După terminarea studiilor teologice, a fost chemat de mitropolitul sârb *Ștefan Stratimirovici*, profesor de teologie la Carloviț. La 1 noiembrie 1833, a intrat în monahism, la Mănăstirea Hopovo, primind numele *Andrei* și fiind hirotonit ierodiacon. Între anii 1834-1838 a trecut prin toate treptele ierarhice, până la cea de preot, și cele onorifice, până la protosinghel. În anul 1842 a devenit arhimandrit la mănăstirea Hopovo, urmând ca în anul 1845 să fie numit egumen la Mănăstirea Covil. A activat ca profesor la seminarele teologice din Vârșeș și Carloviț, fiind și secretar al consistoriilor celor două eparhii. În 1846, mitropolitul Carlovițului, *Iosif Raiacici*, îl recomandă cancelarului Iosika de la Viena pentru înalta demnitate de vicar al eparhiei vacante de la Sibiu. În 1847 a fost ales episcop, hirotonit în aprilie 1848 la Carloviț. Din 1864 a devenit mitropolitul Bisericii ortodoxe Române din Transilvania și Ungaria.

Andrei Șaguna avea mare recunoștință față de mama sa, în repetate rânduri spunea cu adâncă admirație: „Mamei mele îi datorez dragostea de Dumnezeu și credința ortodoxă, drumul meu în viață (chemarea la Sf. Preoție) și duhul de jertfă care m-a călăuzit în toată opera mea”²⁶.

Anastasia Șaguna a trecut la cele veșnice în ianuarie 1836, la vârsta de 51 de ani²⁷.

În ziua de 17 ianuarie 1836 a fost înmormântată de cunoscutul preot-scriitor *Ioan Teodorovici* în cimitirul Kerepesi din Pesta, în cripta familiei Grabovszky, unde peste câțiva ani se sălășluiră și rămășițele pământești ale copiilor săi, Evreta și Ecaterina. Ca un fiu credincios și frate iubitor, epis-

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 35.

²⁶ Corneliu Albu, *Lumina din trecut. Aspecte din lupta Transilvaniei pentru independență și unitate națională*, București, 1992, p. 181.

²⁷ Simion Radu, „Icoana unei vrednice mame: Anastasia Șaguna”, TR CXXXIV (1986), nr. 25-26 și 27-28, p. 2.

Originea și familia lui Andrei Șaguna (1808-1873)

copul Șaguna așează în anul 1849 la mormântul lor o cruce de piatră cu această inscripție:

Mult iubitei sale mame *Anastasia*

Prea prețuitului său frate *Vreta*

Și dulcei sale surori *Ecaterina*

Ridică monumentul acesta

Andrieu Șaguna, Episcopul Ardealului, 1849.²⁸

Din biografia acestei mame minunate se vede că personalitatea excepțională a marelui mitropolit Șaguna este legată organic de viața și lupta ei. Preocuparea Anastasiei Șaguna pentru educația religioasă era împărtășită de cei mai mulți aromâni, în a căror concepție ortodoxia și naționalitatea erau legate în mod inextricabil. Biserica nu era numai centrul vieții sociale și culturale, ci, supuși cum erau presiunilor de asimilare din partea vecinilor lor mai numeroși de alte credințe și naționalități, ea era și un scut în spatele căruia ei își puteau păstra vechile lor tradiții și limba. Ei erau convinși că abandonarea ortodoxiei constituia doar un prim pas în procesul de deznaționalizare²⁹.

După reînființarea Mitropoliei Ortodoxe Române din Ardeal și Ungaria, în senatul României s-au rostit frumoase cuvinte de apreciere și recunoaștere a meritelor lui Șaguna: „Acel Șaguna, acel episcop astăzi mitropolit, strălucește ca un lucefăr al ortodoxiei, care a câștigat națiunii sale de peste Carpați dreptul, după care am vărsat lacrimi secole întregi, și care, în fine, a câștigat pe cel mai mare dintre toate, autonomia bisericii române de acolo. Toate acestea prin activitatea sa, prin pietatea sa, și învățătura clerului și a poporului, pe care îl păstorește cu cuvântul înțelepciunii”.

În stăruințele sale de a asigura viitorul Mitropoliei române prin legea specială din 1868, l-a ajutat mult pe Șaguna și prietenul său *baronul Eötvös József*, care era pe atunci ministru de Culte și trăia în bună prietenie cu noul mitropolit. O dovadă a acestei prietenii este și scrisoarea lui Eötvös din 16 ianuarie 1870, în care îi scrie lui Șaguna, că nimic nu dorește mai mult decât să aibă ocazia a-i arăta simțămintele de simpatie

²⁸ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 20.

²⁹ Keith Hitchens, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, București, 1995, p. 31.

și alipire față de dânsul. Apoi adaugă: „Dumnezeu să te țină și pe tine ani îndelungați, spre binele patriei și spre gloria neamului tău, și să-ți dăruiască în zilele bătrânețelor tale, ceea ce e mai prețios decât orice recunoștință și glorie: conștiința, că toate năzuințele tale nobile vor produce roadele dorite”³⁰.

Cu alegerea sa ca membru de onoare al Academiei Romane (1871), Andrei Șaguna își vedea încheiată opera pentru care luptase o viață. La 16 iunie 1873, Mitropolitul, împăcat cu sine, îl chema la el pe vicarul Nicolae Popea și, înainte de a muri la orele 6 dimineața, îi spuse: „Cu mine e gata, Nicolae! Ce va vrea Dumnezeu! Toate sunt în ordine. Fiți pe pace, aveți-vă bine, nu vă sfădiți!”³¹ A murit întristat de neputința românilor de a fi într-o simțire, o voință și un gând, de aceea ultimul său cuvânt, testamentar, a fost: Trăiți în pace, nu vă învrăjbiți.

A dispus să fie înmormântat la Rășinari, fără pompă, fără discursuri iar serviciul divin să fie săvârșit de un singur preot.

Sterie Diamandi scrie: „Departa de tot, la Grabova, un sat în preajma Moscopolei, se găsesc mormintele strămoșilor lui Șaguna. În cimitirul Kerepesi din Budapesta se găsește o piatră funerară a mamei sale și a fraților săi. Iar în liniștea de la Rășinari odihnesc osemintele aceluia care s-a trudit așa de mult pentru ridicarea neamului său. Numai simpla înșirare a locurilor unde se găsesc risipite mormintele unei singure familii, arată tragedia neamului românesc din Macedonia. Soarta a vrut ca la temelia renașterii naționale din Ardeal, să intre jertfa celui mai însemnat oraș din Macedonia. E o mare mângâiere gândul că de pe urma ruinei Moscopolei, cel puțin neamul românesc s-a ales cu un câștig. Fiul

³⁰ Textul original maghiar: „Mindenekelőtt fogadd legőszintébb köszönetemet baráti kívánataidért. Melegebb szívvel senki sem viszonzhatná azokat mint én, s nem óhajtok semmit inkább, mint hogy alkalmam jusson, melynél irántad való hajlamaimat s ragaszkodásomat bebizonyíthatom. Tartson a Mindenható Téged is hosszú éveken át hazánk javára s népednek dicsőségére s adja neked öregebb napjaiddban azt, ami minden elismerésnél, sőt a dicsőségnél is becsesebb, az öntudatot, hogy minden nemesebb törekvéseid meg fogják hozni gyümölcsüket”... și termină astfel: „És most áldjon meg az Isten, s tartson téged jó egészségben engem pedig barátságodban! Tisztelő híved: Eötvös” (Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui, Sibiu, 1909, p. 343).

³¹ Corneliu Albu, *op. cit.*, p. 185.

Grabovei doarme liniștit la Rășinari; deși departe de pământul patriei sale, are nespusa mulțumire că se odihnește în țărână românească³².

După moartea lui Andrei Șaguna s-a scris mereu despre multiplele aspecte ale activității sale, mai cu seamă despre cele bisericești, culturale și național-politice. Cel mai apropiat om al său, episcopul *Nicolae Popea*, scria despre el: „[...] avea o minte foarte ageră; cuprindea lucrurile la moment; de multe ori nici nu-l asculta pe om până la sfârșit, că-l întrerupea cu vorbele: Te pricep! Judecata-i era clară, matură, serioasă în toate lucrările fără deosebire, încât părerea lui avea mare trecere la bărbați, ca și la locurile cele mai înalte. Memoria lui era extraordinară. Își aducea aminte de cele mai îndepărtate timpuri, de întâmplări care se petrecuseră de mult, istorisindu-le ca și cum ar fi fost din timpul cel mai apropiat. Ade-seori cerea acte vechi oficioase din arhivă, spunându-le numărul și, de multe ori, chiar data lor. [...] Șaguna era omul care știa să se adapteze situațiilor și posibilităților. În biserică era omul bisericii; după chemarea sa monahală era călugăr, după cea arhierescă era arhieru; în societate era om de lume, în politică era om de stat”. Despre el ministrul Eötvös József a afirmat: „Șaguna are minte cât o jumătate de țară”³³.

În 1904 *Nicolae Iorga* făcea o constatare impresionantă: „Puține nume sunt așa de populare în Ardealul românesc ca al lui Andrei Șaguna. Chipul lui, cu ochii strălucitori și larga barbă răsfirată e în mintea tuturor și-n conștiința generală a intrat faptul definitiv că acest maiestuos bătrân a fost, de pe scaunul său de arhieru, un cârmuitor de oameni și un îndreptător al vremurilor...”. Eötvös scria despre prietenul său: „Șaguna nu a murit ca să înceteze a trăi, ci a murit ca să trăiască mai glorios, să trăiască în veci”³⁴.

Descendent al aromânilor din preajma Moscopolei, Andrei Șaguna a fost un om providențial, diplomat și negociator fără pereche în istoria Transilvaniei. A fost conștient de chemarea sa, cuvântarea rostită la Carloviț, cu ocazia hirotonirii sale ca episcop, nu lasă nici o urmă de îndoială în această privință. În clipa solemnă a investirii el declară în fața tuturor: „Tu, Doamne, știi, că spre scopul meu a aler-

³² Sterie Diamandi, *op. cit.*, p. 212-213.

³³ Corneliu Albu, *op. cit.*, p. 186.

³⁴ Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 231.

ga doresc: pre românii transilvăneni din adâncul lor somn să-i deștept și în voe către tot ce-i adevărat, plăcut și bun să-i trag"³⁵. El și-a urmărit scopul propus cu luciditate, perseverență și pricepere deosebită. Activitatea sa în istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și Ungaria e una de temelie.

Abstract: Andrei Șaguna was a providential figure in the history of Transylvania, a great diplomat and negotiator. He was deeply aware of his calling, and his speech in Karlowitz is one of the best examples in this respect. He achieved his goals with great awareness, perseverance and skill. His activity was crucial to the Romanian Orthodox Church in Transylvania and Hungary.

³⁵ Sterie Diamandi, *op. cit.*, p. 207.

Structuri administrativ-canonice în spațiul hunedorean în secolele II-XVI

Asist. Univ. Drd. Florin Dobrei

Factor de bază al devenirii etnice, lingvistice și spirituale a poporului român¹, creștinismul constituie, de aproape două milenii, o permanență în spațiul nostru spiritual. Fiind cei mai vechi creștini din această parte a Europei – bulgarii, sârbii, rușii și ungurii au primit cuvântul mântuitor al Evangheliei mult mai târziu² –, românii au îmbrățișat religia iubirii din prima etapă a formării lor ca popor³, astfel că procesul încreștinării a fost concomitent și indisolubil legat de cel al romanizării populației autohtone⁴. Facilitată de preceptele zamolxiene despre nemurirea sufletului⁵ și de decadența societății și a spiritualității lumii greco-romane⁶, noua credință – în pofida penuriei documentare și arheologice care caracterizează perioada provincială a Daciei⁷ – s-a pro-

¹ Dumitru Protase, *Orizonturi daco-romane*, vol. II, Cluj-Napoca, 2005, p. 345.

² Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Craiova, 1973, p. 118.

³ Ion Barnea, „Romanismul și creștinismul daco-romanilor”, în rev. *Thracodacica*, București, an. 9, 1988, nr. 1-2, p. 125.

⁴ Alexandru Madgearu, „Romanizare și creștinare la nordul Dunării în secolele IV-VII”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”*, Iași, 1994, p. 481.

⁵ Emilian Vasilescu, „Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice”, *O V* (1953), nr. 4, p. 634-650; I. G. Coman, „Aspecte ale credinței în nemurire la traco-geto-daci”, *MB XXVIII* (1977), nr. 4-6, p. 197-203; Dan Ilie (Daniel) Ciobotea, „Elemente ale religiei geto-dacilor favorabile procesului de încreștinare a strămoșilor”, *ST XXVIII* (1976), nr. 7-10, p. 611-622; Ovidiu Popescu, „Credința geto-dacilor în nemurire – element de continuitate”, în rev. *Sargetia. Acta Musei Devensis*, t. 16-17, 1982-1983, p. 174-177.

⁶ Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, Iași, 1999, p. 9-10; Vasile V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă*, București, 2004, p. 31.

⁷ Emilian Popescu, „Creștinismul timpuriu pe teritoriul României”, în vol. *Privighind și lucrând pentru mântuire. Volum editat la 10 ani de arhipăstorie a Î. P. S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei*, Iași, 2000, p. 195.

pagat treptat, în cadrul unui proces complex și îndelungat, în întreg spațiul carpato-danubiano-pontic⁸.

Conturarea unei imagini de ansamblu a vieții bisericești de pe actualul teritoriu hunedorean în secolele II-VI constituie însă o sarcină deosebit de dificilă, cu atât mai mult cu cât la nivelul întregii Transilvanii se cunosc prea puține date despre răspândirea noii „religii a iubirii”⁹. Din acest punct de vedere, nici chestiunile privitoare la organizarea și sfera de jurisdicție canonică în cadrul căreia se găseau aceste comunități locale în prima jumătate a celui dintâi mileniu creștin nu sunt pe deplin lămurite. A existat o Biserică organizată în primele șase secole? Răspunsul este, cu necesitate, unul afirmativ, căci prezența nucleelor creștine, atestate prin numeroasele descoperiri arheologice, presupune existența unor lăcașuri de cult și a unor oficanți ai Sfintei Liturghii, fără de care „Ecclesia” nu poate ființa¹⁰.

Pentru spațiul hunedorean, dacă se acceptă teza formulată în anul 1775 de ofițerul austriac Sylvester Joseph Freiherr von Hohenhausen und Hochhaus, readusă în discuție de istoricul Ioan Marin Mălinaș, atunci vechiul mausoleu ridicat în memoria guvernatorului provizoriu al Daciei dintre cele două războaie, Cnaeus Pompeius Longinus, ar fi servit, după creștinarea sa – în cadrul acelei „interpretatio christiana”, binecunoscută în întreg spațiul roman după anul 313 –, ca prim lăcaș de cult pentru credincioșii din împrejurimile fostei capitale¹¹. Apoi, prezen-

⁸ Ioan Rămureanu, „Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la traco-geto-daci”, O XXVI (1974), nr. 1, p. 164.

⁹ Mihai Bărbulescu, „Vechi urme creștine”, în vol. *Monumente istorice și de artă religioasă din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca, 1982, p. 58-59.

¹⁰ Mircea Păcurariu, *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, p. 10.

¹¹ Ioan Marin Mălinaș, *La umbra Samizegetusei romane: Basilica din Densuș. Reflexii istorice și literare inspirate de o carte tipărită la Viena în 1775*, Oradea, 1997, p. 43-109. Aceeași opinie o împărtășiseră și istoricii Aron Densușianu (cf. „Suveniri și impresii de caletorie”, în *Familia*, Oradea, 1865, nr. 19, p. 244), Ștefan Moldovan (cf. *Însemnare. Protocolul vizitațiunei canonice a vicariatului Hațegului începând de la 15 noiembrie anul 1852 până la 13 ianuarie 1853 respectiv până la 31 ianuarie 1853, ziua în care s-a închis vizitațiunea prima cu vizitarea bisericii din Hațeg în addenda la Camelia Elena Vulea, Luminița Wallner-Bărbulescu, Vizitațiuni canonice în Țara Hațegului. 1852-1885*, Cluj-Napoca, 2003, p. 241) și Demetriu Radu (cf. *Diecesa Lugojului. Șematism istoric*, Lugoj,

ța grupată a mai multor obiecte paleocreștine (un potir euharistic, opaițe, stele funerare, fibule etc.) poate sugera că o altă biserică a existat la Sarmizegetusa¹²; aceleași considerații se impun și în cazul descoperirilor

1903, p. 434), iar recent Pr. acad. Mircea Păcurariu (cf. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. I, Iași, 2005).

¹² Ion I. Rusu, „Materiale paleocreștine din Transilvania”, ST X (1958), nr. 5-6, p. 333; idem, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic și componenta latino-romană*, București, 1981, p. 204, n. 4; Octavian Floca, *Muzeul de arheologie Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Deva, 1967, p. 56; Cloșca L. Băluță, „O lucernă paleocreștină din Dacia”, în *Apulum*, Alba-Iulia, t. 6, 1967, p. 621-623; Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Craiova, 1973, p. 196; Kurt Horedt, „Die städtischen Siedlung Siebenbürgen in spätrömischer Zeit”, în *Sargetia. Acta Musei Devensis*, Deva, t. 14, 1979, p. 206; idem, *Siebenbürgen in spätrömischer Zeit*, București, 1982, p. 34; Hadrian Daicoviciu, „Un fragment céramique à chrisme de Ulpia Traiana Sarmizegetusa”, în *Revue Roumaine d'Histoire*, București, t. 20, 1981, nr. 4, p. 619-923; Silviu Sanie, *Culte orientale în Dacia romană. I. Cultele siriene și palmirene*, București, 1981, p. 195; Eugen Chirilă, Nicolae Gudea, „Economie, populație și societate în Dacia postaureliană (275-380 e.n.)”, în rev. *Acta Musei Porolissensis*, Zalău, t. 6, 1982, p. 140; Ion Barnea, „Continuitatea elementului daco-roman după părăsirea aureliană, pe baza descoperirilor paleocreștine din Transilvania, în lumina ultimelor cercetări”, în rev. *Sargetia. Acta Musei Devensis*, t. 16-17, 1982-1983, p. 261; idem, „Le christianisme sur le territoire de la République Socialiste de Roumanie aux III^e et XI^e siècles”, în rev. *Études balkaniques*, Sofia, t. 1, 1985, p. 101; idem, „Romanismul și creștinismul daco-romanilor”, în rev. *Thraco-Dacica*, București, an IX, 1988, nr. 1-2, p. 123; Mircea Rusu, „Paleocreștinismul nord-dunărean și etnogeneza românilor”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*, Cluj-Napoca, t. 26, 1983-1984, p. 61; idem, „Paleocreștinismul din Dacia Romană”, în *Ephemeris Napocensis*, Cluj-Napoca, t. I, 1991, pp. 61, 93; Hadrian Daicoviciu, Dorin Alicu, *Colonia Ulpia Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa*, București, 1984, p. 38, 60, 83, 211; Nicolae Dănilă, „Materiale arheologice paleocreștine descoperite pe teritoriul Eparhiei Aradului”, MB XXXVII (1987), nr. 3, p. 45-46; idem, *Daco-Romania Christiana. Florilegium studiorum*, București, 2001, pp. 12-13, 135; Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988, pp. 41-42, 119, 141, 150, 174, 194; Dorin Alicu, *Opaițele romane. Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, București, 1994, p. 65-66; Alexandru Madgearu, „Romanizare și creștinare la nordul Dunării în secolele IV-VII”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”*, Iași, t. 31, 1994, p. 465-496; idem, *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, București, 2001, p. 24, 95; Alexandru Diaconescu, „Lămpi romane târzii și paleobizantine din fosta provincie Dacia”, în rev. *Ephemeris Napocensis*, Cluj-Napoca, t. 5, 1993, p. 262-269; Nicolae Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, pp. 181, 260; Ioan Ionescu, *Începuturile creștinismului românesc (sec. II-VII)*, ed. a II-a, Bărda, 2003, p. 23; Coriolan H. Opreanu, *Transilvania la sfârșitul antichității și în perioada migrațiilor. Schiță de istorie culturală*, Cluj-Napoca, 2003, p. 29 etc.

de la Micia (capace de vas cu cruce, pietre de inel, lespezi funerare etc.)¹³, Deva (vas cu o „crux quadrata”)¹⁴ și Baia de Criș (opaiț)¹⁵. Trebuie precizat însă că acestea și alte câte vor mai fi existat nu au putut funcționa decât după retragerea aureliană (271/275), când eticheta de „religio illicita”, aplicată creștinismului, a dispărut¹⁶.

Structura, statutul și competențele ierarhiei bisericești daco-romane, în lipsa unor surse documentare explicite, se pot, iarăși, doar deduce. De o organizare eclesiastică superioară, de tipul celei actuale, nu se poate vorbi¹⁷. Pentru hirotonirile de preoți se va fi apelat fie la ierarhii itineranți – horepiscopi și periodeuți –, fie la cei din castele episcopale sud-dunărene¹⁸. Nu trebuie exclusă întru totul nici prezența

¹³ Kurt Horedt, *Contribuții la istoria Transilvaniei în secolele VI-XIII*, București, 1958, p. 23; idem, *Siebenbürgen...*, p. 218-219; I. I. Rusu, *op. cit.*, p. 316-317; Dumitru Protase, *Probleme ale continuității în Dacia, în lumina arheologiei și a numismaticei*, București, 1966, p. 132; Octavian Floca, „Monumente epigrafice și sculpturale de la Micia”, în rev. *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca, t. 5, 1968, p. 117-119; Octavian Floca, Wanda Wolski, „Aedicula funerară în Dacia Romană”, în rev. *Buletinul Monumentelor Istorice*, București, an 42, 1973, nr. 3, p. 50; Emilian Popescu, *Inscripțiile din secolele IV-XIII descoperite în România*, București, 1976, p. 395-396; Alexandru Nemoianu, „Treie obiecte paleocreștine descoperite la Veșel – județul Hunedoara”, *MB XXIX* (1979), nr. 1-3, p. 131-133; Nicolae Vlăssă, „Piese paleocreștine inedite din Dacia intracarpatică”, în rev. *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca, t. 16, 1979, p. 184; E. Chirilă, N. Gudea, *op. cit.*, p. 140; I. Barnea, „Continuitatea...”, p. 263; idem, „Le christianisme...”, p. 102; M. Rusu, „Paleocreștinismul...”, p. 62; Bogdan Filipescu, „Descoperiri din perioada secolelor III-V e.n. de la Micia”, în rev. *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie*, București, an. 38, 1987, nr. 1, p. 49; N. Gudea, I. Ghiurco, *op. cit.*, pp. 162, 166, 177, 193, 196; Al. Madgearu, *Romanizare și creștinare...*, p. 495; idem, *Rolul creștinismului...*, p. 22-27, 34-35; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 180-181, 291; Doina Benea, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV. Interferențe spirituale*, Timișoara, 1999, p. 199-200; I. Ionescu, *op. cit.*, p. 20-23; N. Dănilă, *Materiale arheologice...*, p. 44; idem, *Daco-Romania...*, p. 13-14.

¹⁴ Liviu Mărghită, „Vestigii arheologice ulterioare veacului al IV-lea descoperite pe cursul mijlociu al Mureșului”, în rev. *Crisia*, Oradea, 1974, p. 35; N. Dănilă, „Materiale arheologice...”, p. 46; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 291; Al. Madgearu, *Rolul creștinismului...*, pp. 44, 117.

¹⁵ Al. Madgearu, „Romanizare și creștinare...”, p. 495; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶ N. Zugravu, *op. cit.*, p. 294.

¹⁷ Marin Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 479.

¹⁸ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 29; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 296.

unor episcopi locali; pentru Hunedoara, un potențial scaun episcopal, al cărui titular putea cumula chiar prerogative administrativ-juridice, pare să fi existat la Ulpia Traiana, supoziție spre care conduce marcarea localității în *Tabula Peutingeriană*, alături de alte centre politico-bisericești ale vremii¹⁹. Chiar și acel Zenovius, cunoscut din inscripția „donarium”-ului de la Biertan – probabil identic cu cel menționat pe discul de la Porolissum (Moigrad – jud. Sălaj)²⁰ –, în cazul în care făcuse parte din rândul înaltei-ierarhii bisericești provinciale²¹, și-ar fi putut exercita jurisdicția și asupra teritoriului hunedorean.

Totuși, prezența unor episcopi locali în spațiul intracarpatic este una doar presupusă. Majoritatea istoricilor și a cercetătorilor care s-au ocupat de această problemă plasează spațiul ex-provincial daco-roman în sfera de jurisdicție a scaunelor chiriarhale sud-dunărene: Singidunum (Belgrad), Horreum Margi (Ciupria), Margum (Dobrovica) și Viminacium (Kostolac) din Moesia Superior, respectiv: Ratiaria (Arcear), Castra Martis (lângă Kula), Aquae (Negotin Prahovo) și Oescus (Ghigheș) din Dacia Ripensis²². Din aceste eparhii, prin horepiscopi și periodeuți, au putut fi arhipăstorite și vechile provincii dacice. Existența acestor categorii de ierarhi itineranți se impunea, cu atât mai mult cu cât prevederile sinodale (canonul 2 al Sinodului II ecumenic, canonul 6 al Sinodului de la Sardica și canonul 57 al Sinodului din Laodiceea) interziceau hirotonia de episcopi pentru orașe mici și sate; or, după retragerea aureliană, întreaga structură urbană din Dacia Traiană s-a ruralizat²³. Întinderea jurisdicției Arhiepiscopiei Iustiniana Prima și asupra castrelor episcopale nord-dunărene, potrivit cuprinsului

¹⁹ D. Benea, *op. cit.*, p. 144.

²⁰ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 87-88.

²¹ În istoriografia recentă se ia tot mai mult în calcul identificarea lui Zenovius fie cu un ierarh titular (local), fie cu un episcop itinerant (periodeut). A se vedea *Histoire de la Transilvanie* (coord. B. Köpeczi), Budapeșt, 1992, p. 79; N. Zugravu, *op. cit.*, p. 296.

²² Nelu Zugravu, „Cu privire la jurisdicția asupra creștinilor nord-dunăreni în secolele II-VII”, în rev. *Pontica*, Constanța, t. 28-29, 1995-1996, p. 171.

²³ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 106-107.

„Novelei” XI din 14 aprilie 535²⁴, nu a făcut altceva decât să consfințească juridic niște împrejurări de fapt, existente anterior²⁵, și să statueze poziționarea acestui spațiu în sfera de influență politico-bisericească constantinopolitană²⁶.

În ceea ce privește organizarea bisericească a comunităților creștine în secolele VII-XI/XII, atâtea câte vor mai fi existat, datele arheologice din nou nu oferă nicio informație. O ipoteză ar fi aceea că singurele forme instituționalizate ale Bisericii, care ar fi putut supraviețui în aceste vremuri tulburi, dar neatestare arheologic și documentar, au fost mănăstirile²⁷. Situate în locuri retrase, acestea ar fi putut adăposti pe ierarhii transilvăneni din acele timpuri. Însuși toponimul „Râmeș” – termen provenit, pe filieră slavă, din latinescul „eremita” sau grecescul „ἐρημίτης”, tradus prin „singuratic” –, frecvent întâlnit în Transilvania, sugerează prezența acestor oaze de rugăciune²⁸. Oricum, existența unei ierarhii locale se impune de la sine, dată fiind necesitatea existenței Sfintei Liturghii – săvârșită doar de către preoți hirotoniți, cunoscători ai sensurilor acesteia –, în absența căreia nu există Biserică, deci comunitate creștină. Prin urmare cine hirotonea acest personal cultic, dacă nu o ierarhie locală validă (se poate să se fi conservat și instituția horepiscopilor și a periodeușilor)? Este greu de presupus că acești candidați la preoție s-ar fi deplasat până în Dobrogea sau, mai departe, până la Tesalonic sau Constantinopol – drum care presupunea, la acea dată, nenumărate primejdii – pentru primirea Tainei Hirotoniei²⁹.

Acum câteva decenii, pr. prof. univ. Milan Șesan încerca să localizeze Episcopia de „Hatsak”, aparținătoare, potrivit unei *Notitia episcopatum* din secolul al XI-lea, Mitropoliei „Keltziniei, a Gortzenei și

²⁴ Emanoil Băbuș, „Justiniana Prima în lumina noilor cercetări”, ST XXXIX (1987), nr. 1, p. 84-92.

²⁵ Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 200.

²⁶ Milan Șesan, „Iliricul între Roma și Bizanț”, MA V (1960), nr. 3-4, p. 202-224; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 122-124.

²⁷ C. H. Opreanu, *op. cit.*, p. 52.

²⁸ Ion Ionescu, „Problema organizării cultului creștin ortodox și a ierarhiei bisericesti pe teritoriul României până în secolele IX-X”, ST XLIII (1991), nr. 3, p. 121-124.

²⁹ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 176-177.

Tarilor" (sufragana a Patriarhiei ecumenice), în Hațegul hunedorean³⁰. Teoria nu mai poate fi susținută astăzi.

Cert este, însă, faptul că, în această zonă, întrunindu-se de timpuriu condițiile ființării unei formațiuni prestatele românești – atestată documentar abia în anul 1247 –, Biserica trebuie să fi avut o structură complexă, din care ierarhia superioară nu putea lipsi. Cu alte cuvinte, la curtea lui Litovoi și a înaintașilor săi, prezența unui episcop ar fi fost un lucru firesc și absolut necesar³¹. De o jurisdicție directă a Arhiepiscopiei de Ohrida sau a sufraganei sale din Dibiskos/Tibisco³² asupra Hunedoarei, credem că nu poate fi vorba. Nici Episcopia „Tourkiei”, al cărei prim întâi-stătător, Ierotei, pare să-și fi avut sediul undeva în câmpia Tisei, nu pare să fi întrunit aceste condiții³³. Se poate vorbi, așadar, de o influență bisericească a acestor centre eclesiastice superioare în Transilvania – au favorizat, desigur, răspândirea creștinismului între populațiile alogene de aici –, dar nu și despre competențe canonice efective în spațiul intracarpatic sud-vestic.

Pentru secolele XIII-XVI, sursele documentare furnizează, în schimb, suficiente informații necesare conturării unei imagini de ansamblu privitoare la organizarea bisericească a românilor din sud-vestul Transilvaniei. Dar, cum referirile la viața cultică și la sfera de jurisdicție în cadrul căreia se găsea actualul județ Hunedoara lipsesc, se apelează din nou la supoziții, unele bazate pe documentația existentă, altele pe rezultatele cercetărilor arheologice întreprinse în ultimele decenii.

³⁰ Milan Šesan, „Organizația bisericească veche carpatică”, MA IV (1959), nr. 5-6, p. 368-371; idem, „Jurisdicția bisericească în părțile românești în secolele XI-XIII”, MA XXVI (1981), nr. 1-3, p. 42.

³¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 221.

³² Nicolae V. Dură, „Relațiile canonice ale Bisericii românești nord-dunărene cu scaunele episcopale din sudul Dunării”, MB XXXVI (1986), nr. 2, p. 42-43.

³³ Ioan Rămureanu, „Începuturile creștinării ungarilor în credința ortodoxă a Răsăritului”, ST IX (1957), p. 35; Nicolae Dănilă, „Elemente bizantine în viața populației autohtone din Banat și Transilvania în secolele VII-XIII”, MB XXXIV (1984), nr. 11-12, p. 720; Alexandru Madgearu, „Misiunea episcopului Hierotheos. Contribuții la istoria Transilvaniei și Ungariei în secolul al X-lea”, *Revista de Istorie*, V (1994), nr. 1-2, p. 147-153; idem, *Românii în opera Notarului Anonim*, Cluj-Napoca, 2001, p. 132-133; Ioan-Aurel Pop, *Românii și maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, ed. a II-a, Cluj-Napoca, 2003, p. 187.

Abia începutul secolului al XIV-lea aduce primele consemnări de preoți ortodocși hunedoreni. Din mijlocul acestora se alegeau protopopii – de asemenea menționați –, dovadă concludentă a unei organizări bisericești superioare. Astfel, în pisană de atestare a primului strat de frescă a bisericii din Streisângeorgiu, apare, în anul 1313/1314, numele preotului Naneș³⁴. Între participanții la „scaunul de judecată”, întrunit la Hațeg, în 2 iunie 1360, se aflau și cinci clerici locali: protopopul Petru din Ostrov și preoții Zampa din Clopotiva, Dalc din Densuș, Dragomir din Tuștea și Balc din Peșteana³⁵; la 17 februarie 1411, cu prilejul altui proces, ținut tot la Hațeg, este amintit protopopul Drobotă din Râu-Bărbat³⁶.

Într-un act din 20 noiembrie 1435 este amintit preotul-cneaz Vâlcul (Voicu) din Râușor, transfug în Moldova, împreună cu cnejii Costea și Stanciu³⁷. La 10 martie 1444, într-o danie regală, era menționat preotul Toma din Vad (astăzi Nălațvad)³⁸. La 10 februarie 1456 – în scrisoarea predicatorului Székely Mihály adresată, din Lipova, inchișitorului Ioan de Capistrano – este atestat protopopul Petru³⁹, iar la anul 1458, proto-

³⁴ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, pp. 259, 291.

³⁵ A. Hunyadmegyei *történelmi és régészeti társulat évkönyve*, Budapeșt, t. 1, 1882, p. 60-62; Silviu Dragomir, „Cei mai vechi protopopi români”, *RT V* (1911), nr. 19-20, p. 531-534; Nicolae M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, p. 16-25; Mircea Păcurariu, „Preoțimea hunedoreană sprijinitoare a năzuințelor poporului în cursul veacurilor”, *MB XVIII* (1968), nr. 10-12, p. 617; *Documenta Romaniae Historica C. Transilvania*, t. 11, București, 1981, p. 507; Adrian Andrei Rusu, „Preoți români ortodocși din districtul Hațegului în secolul al XV-lea”, *MB 32*, 1982, nr. 10-12, p. 645.

³⁶ A. Hunyadmegyei..., I, p. 24; S. Dragomir, *op. cit.*, p. 534; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 617; A. A. Rusu, *op. cit.*, p. 645.

³⁷ Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria României*, t. I/2, București, 1890 (ed. Nicolae Densușianu), p. 592-594; Șt. Lupșă, *op. cit.* (II), p. 117; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 618; Ștefan Mureș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, ed. a II-a, București, 1977, p. 76, n. 25. Adrian Andrei Rusu contestă autenticitatea acestui act (cf. A. A. Rusu, *op. cit.*, p. 646-647); Iosif Kemény – recunoscut falsificator de acte –, în colecția căruia se găsea documentul, putea să fi cunoscut numele acestui preot din altă sursă contemporană, pierdută ulterior.

³⁸ A. A. Rusu, *op. cit.*, p. 648.

³⁹ Ion D. Suciu, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timișoara, 1980, nr. 48, p. 96.

popul Iacob⁴⁰, ambii rezidenți în cetatea Hunedoarei. În anul 1473 decedase preotul Daniil din Densuș⁴¹; în anul 1479 este menționat preotul Stoica din Valea Dâljii. Între anii 1479 și 1508 sunt atestați, la Peșteana, cinci preoți: Mihail, Teodor, Ioan, Nicolae și Petru; alte două persoane – Petru Pop și Toma Pop –, menționate în 1519, pot fi bănuite ca fiind tot preoți. În anul 1496, în contextul unei dispute de natură funciară, apare, documentar, numele preotului Dan din Sălașu de Sus⁴².

În Scaunul Orăștiei documentele fac referire, de asemenea, la preoții românilor; în 1488 sunt menționați slujitorii satelor Șibot și Romos, la care se adaugă, în anul 1539, cei ai localităților Căstău, Beriu, Sereca, Romoșel, Cugir, Vinerea, Balomir și Sibișel (deși absenți în acte, se subînțeleg aici și cei din Turdaș și Orăștie)⁴³. În 1506 este atestat un alt protopop al Hunedoarei, în persoana lui Petru din Socet⁴⁴; un urmaș al său a fost „Iuvon” (Ioan), menționat în anii 1528 (?) și 1540⁴⁵. Și tot în prima parte a secolului al XVI-lea, sunt atestați preoții hațegani: Șărbu din Sânpetru⁴⁶, Filip din Hațeg (cunoscut din textul unei inscripții de la Biserica mitropolitană a Feleacului)⁴⁷, Ladislau din Șerel (1517)⁴⁸, Mihail din Silvașu⁴⁹ și Ioan din Peșteana (viitor mitropolit al Transilvaniei)⁵⁰. În anul 1496, apar menționate, într-o inscripție slavonă de pe un pahar de

⁴⁰ Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardelenе și maramureșene*, vol. I, București, 1906, p. 278; Adrian Andrei Rusu, „Pomelnicul mural al bisericii „Sfântul Nicolae” din Hunedoara”, MB XXXVI (1986), nr. 6, p. 48.

⁴¹ Adrian Andrei Rusu, „Viața religioasă a Hațegului în secolele XV-XVI”, MB. XXXVIII (1988), nr. 5, p. 37.

⁴² Idem, „Preoți români ...”, p. 649-651.

⁴³ Anton Romoșan, „Evoluția Bisericii românești din Scaunul Orăștiei până în secolul al XVI-lea”, MB XXXV (1985), nr. 9-10, p. 659.

⁴⁴ N. Iorga, *op. cit.*, I, p. LX, 278-279; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 621; A. A. Rusu, „Pomelnicul mural...”, p. 47.

⁴⁵ Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la istoria Bisericii Române*, Budapesta, 1905, p. 41-42; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 621-622; A. A. Rusu, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁶ A. A. Rusu, „Viața religioasă ...”, p. 37.

⁴⁷ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii ...*, I, p. 266.

⁴⁸ A. A. Rusu, „Preoți români ...”, p. 652.

⁴⁹ Idem, „Viața religioasă ...”, p. 37.

⁵⁰ E. Hurmuzaki, *op. cit.*, t. 15/1, 1911 (ed. Nicolae Iorga), p. 495; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 434-435.

argint aurit, și numele celor mai vechi preotese din județul Hunedoara: Teodora și Maria⁵¹.

Din secolele XIII-XVI datează și o sumedenie de biserici din zid – succesoarele altor locașuri de cult anterioare, construite, probabil, din lemn –, răspândite pe întreg teritoriul hunedorean. În Țara Hațegului, vechi sunt ctitoriile de la: Densuș (la origine, un mausoleu funerar transformat în biserică creștină), Sântămăria Orlea, Ostrov, Peșteana, Sânpetru, Nucșoara, Suseni-Colți, Râu de Mori, Sălașu de Sus, Unciuc, Zăvoi, Coroiști, Râu Alb, Pui, Rușor, Băiești și Silvașu de Sus, precum și cele de la Strei și Streisângeorgiu, de pe valea Sargetiei. Din aceleași secole provin și bisericile de pe valea Mureșului (Gurasada, Leșnic, Bârșău, Roșcani, Turdaș, Geoagiu-Suseni, Bozeș și Băcăia), de la Hunedoara și Prislop, precum și cele din partea zărândeană a actualului județ (Crișcior și Ribița); câteva au dispărut relativ recent: Deva, Cinciș. Unele edificii sunt semnalate doar documentar (Peștiș, Sarmizegetusa), altele au fost descoperite în cadrul șantierelor arheologice din ultimele decenii (Răchitova, Ciula Mare, Plosca, Cerna, Clopotiva, Cârnești, Vad, Mălăiești și Galați). Apoi, existența câtorva biserici medievale – în lipsa identificării lor pe teren – este reclamată de numele preoților atestați în diferite documente (spre exemplu, bisericile satelor aparținătoare Scaunului săsesc al Orăștiei)⁵². Oricum, indiferent că a fost vorba de construcții masive din zid sau de altele modeste din lemn ori nuiele împletite, lipite cu lut⁵³, fiecare comunitate creștină hunedoreană trebuie să fi fost deservită de un lăcaș de cult și de o preoție valid instituită.

⁵¹ A. A. Rusu, „Preoți români ...”, p. 652; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 531.

⁵² A se vedea, pe larg, Silviu Dragomir, „Vechile biserici din Zarand și ctitoriile lor în secolele XIV și XV”, în *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice – Transilvania/1929*, Cluj, 1930, p. 223-264 (și extras, Cluj, 1930); Virgil Vătășianu, „Vechile biserici de piatră românești din județul Hunedoara”, în *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice – Transilvania/1929*, Cluj, 1930, p. 1-222; Vasile Drăguș, *Vechi monumente hunedorene*, București, 1968; Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare, 1997, p. 94-331; M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 290-293; Zeno Karl Pinter, *Roșcani – biserica monument istoric*, Deva, 2001; Mircea Păcurariu, *Istoria mănăstirii Prislop*, ed. a II-a, Arad, 2006 etc.

⁵³ Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, ed. a II-a, vol. I, Sibiu, 1935, p. 46.

Această mulțime de preoți și biserici confirmă existența unei organizări eclesiastice bine încheiate în secolele XIII-XVI⁵⁴. Forul eclesiastic cel mai înalt la nivel local pare să fi fost protopopiatul. Aleși dintre preoții cei mai destoinici, protopopii nu aveau un sediu de rezidență stabil; protopopul era al districtului, nu al localității în care este el atestat documentar⁵⁵. Fiecare „țară” sau district trebuie să-și fi avut, astfel, protopopul propriu, iar cum documentele medievale menționează mai multe micro-structuri administrative locale, din aceasta ar rezulta și numărul – eventual locația – acestor protoprezbiteriate. La nivelul secolilor XIV-XV sunt atestate următoarele districte: al Hațegului (cunoscut și sub titulatura medievală de „țară”), al Streiului, al Hunedoarei și al Dobrei (subordonate cetății Deva); în nordul județului se aflau districtele Ribița și – poate – Crișul Alb⁵⁶. Pe teritoriul acestor unități administrative românești – la care se adaugă, cu necesitate, și teritoriul circumscris Scaunului Orăștiei – au existat, astfel, cel puțin șase protopopiate ortodoxe hunedorene: al Hațegului (cu un sediu instabil, atestat la Ostrov, Râu-Bărbat și, probabil, la Peșteana)⁵⁷, al Streiului (probabil la Streisângeorgiu)⁵⁸, al Hunedoarei⁵⁹, al Iliei (menționat în anul 1643, corespunzător, din punct de vedere administrativ-canonic, districtului Dobrei)⁶⁰, al Crișului (atestat în 1733, ca având sediul la Brad)⁶¹ și al Orăștiei (menționat în anul 1643)⁶².

⁵⁴ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii...*, I, p. 259.

⁵⁵ A. A. Rusu, art. cit., p. 69.

⁵⁶ Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, ed. a II-a, vol. IV, Cluj, 1989, pp. 34-40, 63-64; *Istoria românilor III. Genezele românești* (coord. Ștefan Pascu, Răzvan Theodorescu), București, 2001, p. 548-549.

⁵⁷ A. A. Rusu, art. cit., p. 69.

⁵⁸ Radu Popa, *La începuturile Evului mediu românesc. Țara Hațegului*, București, 1988, p. 247; Șt. Pascu, op. cit., IV, p. 301.

⁵⁹ Pavel Binder, „Contribuții documentare la geografia bisericească a românilor din Transilvania în secolele XVII-XVIII (1643-1733)”, *MA XXVI* (1981), nr. 7-9, p. 536; Ana Dumitran, „Instituția protopopiatului în Biserica românească din Transilvania în secolul al XVII-lea”, în rev. *Apulum*, Alba-Iulia, t. 32, 1995, p. 322.

⁶⁰ P. Binder, op. cit., p. 537; A. Dumitran, op. cit., p. 322.

⁶¹ *Ibidem*, p. 536.

⁶² *Ibidem*, p. 538; A. Dumitran, op. cit., p. 323.

Prezența acestor protopopiate în spațiul hunedorean reclamă, încă de timpuriu, existența unei autorități bisericești superioare căreia să i se fi subordonat, anume episcopatul. Spre aceeași concluzie îndeamnă și numărul mare de biserici și de preoți atestați în această perioadă. Deci, prezența unor ierarhi valid instituți, care să poată sfinți aceste lăcașuri de cult, să hirotonească pe slujitorii sfintelor altare și să conducă marea masă de creștini ortodocși este o necesitate logică⁶³. Cărui scaun episcopal i se supunea însă, din punct de vedere jurisdicțional-canonice, teritoriul Hunedoarei? Opiniile au fost și sunt împărțite. O părere ar fi aceea că protopopii, preluând atribuțiile horepiscopilor din vechime, ar fi putut exercita o serie de atribuții episcopale, cum ar fi sfințirea de biserici și hirotonirea de preoți⁶⁴. La fel, derogări temporare, de natură cvasi-ierarhică, ar fi putut avea și egumenii – dacă se ia în calcul exemplul exarhilor de la Peri, începând cu anul 1391 –, adică, în cazul Hunedoarei, cei de la mănăstirea Prislop⁶⁵. În ambele cazuri, însă, dependența canonică de un scaun ierarhic superior mai îndepărtat – poate Vidin sau Târnovo – ar trebui luată, neapărat, în calcul⁶⁶.

După anul 1359, același rol jurisdicțional l-ar fi putut îndeplini Mitropolia Ungrovlahiei, cunoscută fiind titulatura întâi-stătătorilor bisericești de la sud de Carpați, anume aceea de „exarhi a toată Ungaria și ai Plaiurilor”⁶⁷. Cu mai mare probabilitate, la cumpăna secolelor XIV-XV, pare să-și fi întins jurisdicția asupra teritoriului hunedorean Mitropolia învecinată a Severinului⁶⁸. Spre această concluzie ar conduce și analiza textului pisaniei pierdute de la Ribița, în care se precizează că: „S-a construit sub păstoria papei Grigore și a lui Anastasie, 1404”⁶⁹; cei menționați – deși se constată unele inadvertențe de ordin cronologic

⁶³ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 259.

⁶⁴ Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor*, ed. a II-a, vol. II, București, 2000, p. 227; R. Popa, *op. cit.*, p. 248; Șt. Pascu, *op. cit.*, IV, p. 301.

⁶⁵ Șt. Pascu, *op. cit.*, IV, p. 301; A. A. Rusu, art. cit., p. 73.

⁶⁶ R. Popa, *op. cit.*, p. 248.

⁶⁷ Șt. Pascu, *op. cit.*, IV, p. 311; A. A. Rusu, art. cit., p. 73.

⁶⁸ Augustin Bunea, *Mitropolitul Sava Brancovici*, Blaj, 1906, p. 3-4; Iacob Radu, *Istoria Vicariatului greco-catolic al Hațegului*, Lugoj, 1913, p. 53; Vlad Georgescu, *Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre*, ed. a IV-a, București, 1995, p. 55.

⁶⁹ S. Dragomir, „Vechile biserici...”, p. 248-249.

– ar fi, în acest caz, papa Grigorie XII (1406-1415) și mitropolitul Atanasie al Severinului (1389-c. 1403)⁷⁰. În lipsa altor informații, această extindere jurisdicțională rămâne însă doar la stadiul de ipoteză.

O altă direcție de cercetare înclină balanța în favoarea existenței unui episcopat local – transilvănean sau chiar hunedorean –, în sfera de jurisdicție a căruia să se fi aflat românii ortodocși de aici. Țara Hațegului, prin numărul mare de biserici și de preoți atestați, ca și prin păstrarea unei autonomii politico-administrative relativ extinse, dată fiind poziția sa geografică frontalieră, ar întruni toate condițiile necesare funcționării unei Episcopii ortodoxe, în secolele XIII-XIV⁷¹. Prezența unui ierarh la curtea voievodului Litovoi⁷², urmaș, poate, al celui din anul 1205 – dacă se acceptă identificarea „moșiilor fiilor cneazului Bălea” cu vreun cnezat hunedorean⁷³ –, deși neatestată, ar trebui neapărat luată în calcul, știut fiind faptul că, în Răsărit, structura organizatorică bisericească se suprapunea peste cea administrativ-politică laică⁷⁴. Do-

⁷⁰ Adrian Andrei Rusu, „Biserica românească de la Ribița (jud. Hunedoara)”, în *Revista Monumentelor Istorice*, București, an 60, 1991, nr. 1, p. 7-8.

⁷¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 259-260.

⁷² *Ibidem*, p. 221.

⁷³ Textul scrisorii papei Inocențiu III adresată, la 3 mai 1205, arhiepiscopului de Calocsa, este următorul: „Inocențiu episcopul, robul robilor lui Dumnezeu, către venerabilul frate arhiepiscopal de Calocsa, mântuire și binecuvântare apostolică. Am fost înștiințați din partea ta că în teritoriul fiilor cneazului Bela/Bălea („in terra filiorum Bele knese”) se află un oarecare Episcopat pe care, cum nu este supus niciunei Mitropolii, vrei să-l aduci la ascultarea scaunului apostolic și să-l așezi sub jurisdicția Bisericii de Calocsa, dacă noi îți dăm învoirea noastră în această privință. Iar noi, încuviințând dorișta ta, pe cât putem, cu ajutorul Domnului, îți îngăduim, prin autoritatea Bisericii de față ca, în cazul în care cele de mai sus sunt adevărate, să ai voie să aduci acel Episcopat la ascultarea scaunului apostolic și să-l așezi sub atârănarea Bisericii de Calocsa” (cf. *Documente privind istoria României. C. Transilvania*, vol. I, București, 1951, p. 29; Șt. Pascu, *op. cit.*, I, p. 164; Șerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între Cruciata și Imperiul mongol*, București, 1993, p. 59). Localizarea acestei Episcopii variază: unii o fixează în Bihor – zona Beiușului (cf. Șt. Pascu, *op. cit.*, I, p. 164; III, p. 525 și IV, p. 300; I. A. Pop, *op. cit.*, p. 143 etc.), alții la Moigrad (cf. Mircea Rusu, *Cetatea Moigrad și Porțile Meseșului*, Cluj, 1974, p. 269-279) etc. Luând în calcul mulțimea de biserici ortodoxe din piatră, din secolele XII-XV, unele ctitorite chiar de cneji purtând numele de Bălea – cazul celor din Streisângeorgiu și Crișcior –, Pr. Acad. Mircea Păcurariu optează pentru județul Hunedoara (cf. M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 202).

⁷⁴ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 197.

cumentele vremii nu fac însă nicio mențiune în acest sens; actele respective, dacă vor fi existat, probabil s-au pierdut. Puținele surse transmise până astăzi privesc doar Biserica oficială a Regatului – cea Romano-Catolică –, iar nu pe cea Răsăriteană, marginalizată și, de cele mai multe ori, ignorată⁷⁵.

Oricum, ideea episcopală pare să fi fost o prezență permanentă în spațiul hațegan⁷⁶, dovadă alegerile de ierarhi hunedoreni pe scaunul mitropolitan al Bălgradului ori pe cel eparhial al Vadului, în secolele XVI-XVII (mitropoliții Ioan din Peșteana și Ioan de la Prislop, respectiv episcopii Ioan de la Cerna și Teofil de la Prislop)⁷⁷. Din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, de când încep să fie atestați nominal întâistătătorii bisericești ai românilor din Transilvania, Hunedoara a intrat, din punct de vedere jurisdicțional, sub ascultarea acestora⁷⁸; unii – se pare – au rezidat chiar pe teritoriul actualului județ, la Hunedoara sau Prislop⁷⁹.

Concluzionând, se poate spune că, încă din zorii creșnismului românesc, în sud-vestul Transilvaniei trebuie să fi existat structuri administrativ-canonice legitime și compacte, a căror existență este reclamată de rezultatele săpăturilor arheologice și de mențiunile documentare târzii. Că a fost vorba de un creștinism autentic, bine organizat, o dovedește numărul însemnat de preoți, protopopi și chiar înalți-ierarhi atestați în secolele XIV-XVI, precum și mulțimea de biserici și așezăminte monahale medievale, ale căror înaintașe s-au pierdut de mult în negurile istoriei.

Rezumat: Numărul mare de descoperiri paleocreștine de pe teritoriul actualului județ Hunedoara, coroborat cu atestările documentare târzii de biserici și mănăstiri, deservește de un personal cultic valid instituit, aflat sub îndrumarea unei ierarhii ortodoxe locale, fac dovada existenței unor structuri

⁷⁵ Șt. Meteș, *op. cit.*, I, p. 38.

⁷⁶ Ș. Papacostea, *op. cit.*, p. 64; A. A. Rusu, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁷ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, pp. 434-435, 437-439, 446.

⁷⁸ Victor Șuiaga, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Deva. Contribuții monografice* (mss. dact.), Deva, 1972, p. 73-74.

⁷⁹ M. Păcurariu, *op. cit.*, I, pp. 262-264, 434-435.

Structuri administrativ-canonice în spațiul hunedorean în secolele II-XVI

administrativ-canonice bine încheiate, prezente, într-o formă incipientă inițial, încă de la începuturile creștinismului românesc.

Abstract: The large number of paleo-christian discoveries in the present-day County of Hunedoara, in conjunction with late documentary certifications of churches and monasteries, attended by validly appointed cultic personnel, under the guidance of a local Orthodox hierarchy, prove the existence of administrative and canonical structures since the beginnings of Romanian Christianity.

Trecutul și cultura memoriei confesionale în România după 1989

Hans-Christian Maner (Mainz)

1. Problematica

Revoluția din 1989 ocupă un loc central în memoria colectivă din România în faza de transformare. Abundența de locuri comemorative, care se găsesc în fiecare oraș, nu constă în niciun caz în ceea ce, poate, ar sugera abundența pentru o concordanță în ordonarea, clasificarea a ceea ce s-a petrecut. Culisele și mersul sângeroasei revoluții, executarea Ceaușeștilor, au marcat și marchează încă cele mai importante momente și, în același timp, cele mai controversate puncte ale transformării sociale și politice. În rândul populației și al elitelor politice nu se întâlnește, ca și mai înainte, un consens în elucidarea evenimentelor. Încercările istorice de clasificare, concurente între ele, variază de la „trădare” la „revoluție populară”, până la „lovitură de stat”. În acest fel, răsturnarea revoluționară din 1989 apare, în multe privințe, mai mult ca „revoluție de palat”, ca luptă pentru putere între diferite părți ale nomenclaturii și mai puțin ca începutul unui proces promițător al unei transformări politice.

O componentă a numeroaselor locuri comemorative și a monumentelor revoluției, temă de care mă voi ocupa succesiv, este reprezentată de troițele tradiționale numeroase, bogate în ornamente, icoane și mici sculpturi, de cruci ornamentale din piatră și lemn, zidite în numeroase localități din țară în memoria morților, ca de exemplu în Piața Universității din București sau în centrul orașului Brașov. Prin cuvântul sacral al imaginilor victimele Revoluției sunt declarate martiri. Multor orașe, care au fost teatrul luptelor, li s-a conferit denumirea de „orașe martir”, care se poate citi pe indicatoarele de la intrarea în localități.

Se poate vorbi în acest context de o redescoperire a tradiției creștine și cu aceasta de o revenire a religiei cum presupuneau unii analiști? Ce rol a revenit și revine religiei în cultura memoriei în România după 1989?

Conceptul de „cultură a memoriei” nu a intrat întâmplător, în timpul anilor nouăzeci, în știința istorică, mai ales corelată cu apelul „memoria în locul uitării”, așa cum a explicat Christoph Cornelissen în anul 2003, de aceea și chemarea, după prăbușirea regimurilor comuniste în Europa de Est, de a se face o decolonizare a „memoriilor ordonate”. În acest scop au fost stabilite reflecții metodice pentru o reconstruire sistematică a istoriei memoriei. În catalogul stabilit de Cornelissen un loc central îl ocupă atât influența religiei sau, cum o formulează el, „confesiunile și variantele lor secularizate”, cât și normele de conduită și amintirile oamenilor. Această categorie trebuie, de fapt, așa cum dă de înțeles Cornelissen, să fie mult mai exact scoasă în evidență de corelația strânsă dintre identitatea națională și cea religioasă, dintre religie și națiune în memorie, în cadrul cercetării noastre asupra României¹.

Se pune astfel întrebarea: care părți ale trecutului sunt reținute în conștiință, care au fost și care sunt intenționat actualizate și care nu. Acestea însă ating tangențial foarte repede interesele politicii și sunt supuse potențial instrumentalizării pentru interesele actuale. Tocmai de aceea problemele memoriei publice și cu aceasta perceperea istorică sunt strâns legate de legitimitatea aspirațiilor spre putere și fundamentarea identității naționale. Aceasta duce însă în multe cazuri la o ritualizare a culturii memoriei și condiționează o serie de tabuuri în societate. De aceasta se leagă în special reușita sau nereușita rescrierii istoriei.

În cele ce urmează vom vorbi însă de religie ca instituție religioasă, adică, concret, de religia majorității populației, cea ortodoxă și cea greco-catolică. În acest context, referitor la cultura națională a memoriei, este necesar să ne întrebăm ce poziție a luat însă religia față de trecutul istoric. Aici trebuie, de asemenea, să reflectăm cum apare religia în mediul public. Modul cum este prezentată religia în mediul public în țară indică, pentru a preceda ipoteza mea, mai degrabă o ambivalență a culturii memoriei în România.

¹ Christoph Cornelissen, „Was heißt Erinnerungskultur?“, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, nr. 54 (2003), pp. 549, 556-558.

2. Religia și bisericile în mediul public postdecembrist

De la marea transformare socială și politică în România s-au formulat o serie de observații cu privire la evoluția bisericilor și religiei: o „explozie a religiozității”.

Conform recensământului populației din 2002, cea mai mare parte a populației (86,8%) aparține Bisericii Ortodoxe Române, care este ca mărime cea de-a doua biserică ortodoxă pe plan mondial². Cu 19,4 milioane de membri ea nu este însă singura Biserică Română, deoarece după 1990 Biserica Greco-Catolică revine în legalitate, după ce în 1948 ea a fost interzisă de comuniști. Biserica Greco-Catolică se străduiește să găsească iarăși drumul de dinainte de 1948 și să primească înapoi bunurile sustrase. Dacă în anul interzicerii avea 1,8 milioane de membri și cca. 1700 de preoți cărora li s-a impus „să se întoarcă voluntar” la Biserica Ortodoxă, recensământul din 2002 indică 192.000 (0,9 %) de membri, un rezultat care rămâne departe în urma estimărilor de cca. 800.000. Acesta este și unul dintre motivele care au dus la îndoieli masive cu privire la recensământ, din partea bisericii respective.

Românii sunt prezenți și în bisericile protestante, mai ales în bisericile libere neoprotestante dintre care domină Biserica Rusaliilor (Pentecostală) (325.000, 1,5 %), Baptistă, Adventistă și altele, care numără cca. 260.000 de membri, ceea ce reprezintă 1,2 % din populație. Lor li se reproșează masiv că practică prozelitism și că prin intenționate strategii misionare vor să producă schimbări pe „piața liberă a religiilor” fără a ține seama de teoria canonică a teritoriului.

Biserica Romano-Catolică număra peste 1 milion de membri (4,7 %), în special maghiari, dar și germani etnici din Banat (șvabi bănățeni) și nu în ultimă instanță români. Din cei aproape 1,5 milioane de maghiari, care constituie cea mai mare minoritate etnică în România (6,6 %), cei mai mulți sunt romano-catolici, mai puțini aparținând spectrului calvin (3,2 %), însă mai sunt atât luterani (0,1 %), cât și unitarieni. Biserica Unitariană cuprinde aproape 700.000 de membri. Biserica

² Cu privire la cifre comp. Karl W. Schwarz, „Religion und Kirchen in Rumänien. Ein Überblick“, în *Rumänien. Raum und Bevölkerung, Geschichte und Geschichtsbilder, Kultur, Gesellschaft und Politik heute, Wirtschaft, Recht und Verfassung, historische Regionen*, Wien ș.a., 2006, p. 582.

sașilor ardeleni, Biserica Evanghelică din România, cuprinde cca. 11.000 de membri (0,05 %). Musulmani sunt cca. 70.000 (0,3 %), evrei, cca. 7.000. Aproximativ 120.000 de locuitori au refuzat să dea date în acest sens sau se consideră aparținând altor comunități religioase, de exemplu: biserica lipovenilor (cca. 50.000), care trăiesc în nordul Dobrogei și celebrează serviciul religios în limba slavă.

Surprinzător în datele recensământului este numărul mic al ateilor. Acesta poate fi un indiciu asupra activității și impresiei pe care o produc bisericile în societate și o stabilă identitate religioasă a omului. Aici trebuie desigur adăugat că creștinul botezat se poate altfel „retrage” din Biserica Ortodoxă decât în Europa Occidentală. O retragere din Biserica Ortodoxă rămâne fără consecințe legale, deoarece aici nu există impozit în favoarea bisericii. Deplasări în statistică există între biserica ortodoxă și cultele neoprotestante.

Conjunctura favorabilă a religiilor se manifestă numeric și în construirea de biserici noi și sporirea prezenței acestora în mediul public. Conform unei statistici din anul 1996 numărul bisericilor ortodoxe în construcție era de 540, al celor romano-catolice 68, al celor unite 39, reformate 29, al celor unitariene 6, al celor luterane 1. Acestea față de 823 construcții bisericești ale *Rusaliilor* (penticostalilor), 435 ale adventiștilor și 103 ale baptiștilor³.

După 1989 Bisericile sunt prezente într-un alt mod în mediul public. În special Biserica Ortodoxă ia poziție în mod repetat asupra temelor politice. În cele ce urmează dau doar câteva exemple care arată modul în care Biserica este prezentă și activă în societate:

1. După 1989 s-a introdus din nou predarea religiei în toate școlile din România.

2. Biserica Ortodoxă a împiedicat prin protest o conferință internațională a „martorilor lui Iehova” în București. Ea a putut mobiliza credincioșii săi în stradă punând sub presiune guvernul de atunci (Nicolae Văcăroiu), astfel încât conferința nu a mai avut loc în București, ci în altă localitate unde s-a desfășurat fără atenția mediului public.

³ Vezi Ute Anneli Gabanyi, „Rumänien nach 1989: Aspekte religiösen Wandels – Chancen und Probleme der Liberalisierung”, în *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, Editor Hans-Dieter Döpmann, München, 1997, p. 215.

3. Vizita simbolică a papei în 1999 a fost un eveniment la nivel național pe calea integrării europene și un moment important pentru stat și biserică.

4. Bisericele și toate cultele recunoscute de stat au semnat în anul 2000 o declarație comună în 6 puncte, în care susțin fără rezerve integrarea țării în Uniunea Europeană și o vor susține activ. În același timp ele constată că în România cultele religioase sunt un element de bază al „societății românești”, că viața religioasă, în ciuda regimului comunist, nu a încetat să existe, mai mult încă religia a contribuit la menținerea identității și a unei „culturi autentice”, cât și a democrației și libertății. Comunitățile religioase consideră că cele mai mari probleme ce trebuie rezolvate în anul 2000 sunt: înapoierea proprietății, învățământul confesional, cât și susținerea de către stat a organizațiilor social-caritative.

5. Chiar la intrarea în Uniunea Europeană parlamentul României adoptă o lege a cultelor, care înlocuiește legea din anul 1948. Cu aceasta cultele religioase din România obțin o bază legală, raporturile cu statul, cât și între ele au fost prin aceasta consolidate în scris.

6. În sfârșit cultele revin din nou în mediul public cu ocazia celei de-a treia întâlniri ecumenice, anul trecut în Sibiu.

3. Religia și confesiunea în memoria culturii

Dacă ne întrebăm de rolul religiei în cultura memoriei, ajungem repede la dificultatea stabilirii raportului dintre confesiuni și națiune⁴.

Identitatea românilor, în special, ca și în sud-estul Europei, în general, nu este definită în primul rând doar etnic și religios. Mai mult încă: formarea națiunii este des legată strâns de confesiunea și formarea bisericii. Aceasta este nu numai o urmare târzie sau rezultatul „sinfoniei”

⁴ Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976; Ernst Christoph Suttner, *Kirche und Nation. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion*, Würzburg, 1997; asupra românilor din Transilvania vezi și Nicolae Bocșan, Nicolae/Lumperdean, Ioan/Pop, Ioan-Aurel, *Etnie și confesiune în Transilvania: secolele XIII-XIX*, Oradea, 1994; *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Editor Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta, Cluj, 1995; Nicolae Bocșan, *Ideea de națiune la românii din Transilvania și Banat (secolul al XIX-lea)*, Cluj, 1997; Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la Românii ardeleni*, București, 1997, p. 358-394.

ortodoxe, adică bizantine, dintre tron și altar, întâlnind-o și la creștinii catolici și protestanți, unde n-a fost altfel, așa de exemplu la croați și la sașii transilvăneni confesiunea devine națiune. În special în timpul stăpânirii otomane bisericile au îndeplinit funcția de păstrătoare a identității respectivelor grupe de populație. Bisericile înseși s-au înțeles ca refugiu al națiunii și păstrătoare ale culturii proprii.

Aș dori să clarific aceasta prin câteva exemplificări, în același timp însă să expun și o teză de bază înaintea următoarelor observații: în momentul în care prezint câteva exemple referitoare la raportul dintre confesiune și națiune, se impune concluzia că trebuie discutat despre o memorie a culturii confesionale și despre o memorie concurentă, nu în ultimă instanță divizată⁵.

De modele ale memoriei confesionale concurente se poate vorbi în cazul raportului dintre cele două biserici românești, cea ortodoxă și cea greco-catolică. Dacă este vorba de rolul religiei, în special a religiei ortodoxe în timpurile etnogenezei românilor, găsim în mediul public, ca și în prezentări generale cu privire la istoria românilor după 1990, (des) repetat fraza: „Românii s-au născut creștini”⁶. Ortodoxia prezintă categoric viața românilor într-o prefață a unei opere despre istoria Bisericii Ortodoxe Române pentru folosința publicului larg, ca și în școli, și editată (în mod) repetat după 1990, astfel: „Prin Ortodoxie, românii și-au cultivat în timpuri potrivnice cultul pentru cultură, istoria, patriotismul și viața statornică pe vatra moșilor și strămoșilor lor, împărțind creștinește pâinea și apa, bogăția și sărăcia cu alte neamuri și credințe, cu care le-a fost dat să conviețuiască pașnic și frățește. Prin Ortodoxie românii au comunicat și comunică cu frații lor îndepărtați geografic de vitregiile și nedreptățile istorice”⁷.

Ca autorități ale interpretării sunt de valoare în acest sens personalități centrale teologice ale B.O.R. din secolul 20: Dumitru Stăniloae⁸,

⁵ Vezi situația în Germania în secolul 19 și începutul secolului 20. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München, 1988.

⁶ Florin Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, București, 1997, p. 44.

⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. Manual pentru Seminariile Teologice Liceale, Galați, 1996, p. VII.

⁸ Jürgen Henkel, *Eros und Ethos. Mensch, gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae*, Münster u.a., 2003; Dumitru

Mircea Păcurariu. Ortodoxia apare ca fiind specificul, miezul identității românilor.

Rolul de păstrătoare a tradițiilor autohtone, a obiceiurilor, cât și a cultivării relațiilor dintre principatele românești (de-a lungul) prin secole(lor), în timpul dominației otomane, îi este acordat bisericii. Biserica și domnitorul nu au păstrat numai tradițiile ortodoxe, dar au sprijinit și comunitățile bisericești care au fost, în întregime, parte a Imperiului Otoman⁹. Corespunzător acestei dicțiuni, rolul bisericii în secolul 18 și până la începutul secolului 19 nu mai este menționat. În această perioadă, domnitorii au fost direct numiți de Poartă în amândouă principatele, iar aceștia, așa-numiții Fanarioți, au adus cu ei cultura grecească, ceea ce, în mod natural, a afectat în mare măsură biserica. Exceptând această perioadă, pentru cea anterioară, ca și pentru secolul 19 este dominant următorul recurs: Românii, așa se spune, sunt, prin moștenirea lor și prin originea latină, legați de Occident, pe când prin confesiunea ortodoxă, ei aparțin Orientului greco-slavon. Pe baza acestei realități, se arată mai departe că românii posedă o însușire ecumenică deosebită care-i face în stare să înțeleagă atât mentalitatea și necesitățile Occidentului, cât și pe cele ale Orientului. În legătură cu cunoscuta maximă „cei mai vechi creștini” „în această parte a Europei”, Constantin C. Giurescu este citat cu următoarea afirmație: „creștinismul, ca și graiul nostru, este de caracter latin”¹⁰. De aceasta se leagă interpretarea rolului bisericii începând cu mijlocul secolului 19. Aici privirea cade pe primul mitropolit al Bisericii Române din Transilvania, Andrei Șaguna¹¹. Memoria lui este legată de ruperea Bisericii Ortodoxe Române de Mitropolia Sârbească din Karloviț, de obținerea autocefaliei, de înființarea unei tipografii

Stăniloae (1903-1993). *Teologie românească de dimensiune europeană*, Editor Laurențiu Streza, Sibiu, 2008; Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editor Agnos, Sibiu, 2008.

⁹ *Istoria Românilor*, vol. IV, pp. 251, 265f.

¹⁰ *Istoria românilor*, vol. IV: De la universalitatea creștină către Europa „patriilor”. Reditore Ștefan Ștefănescu, Camil Mureșanu, București, 2001, p. 249.

¹¹ Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, București, 1995; Johann Schneider, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn 1848*, Köln u.a., 2005.

pentru o publicistică românească de proveniență ortodoxă și de angajare sa în totalitate pentru aspirațiile naționale ale românilor.

Acest rol de la sine înțeles al ortodoxiei românești, care se sprijinea foarte puternic pe Șaguna, este contestat în statutul său exclusiv pe care-l revendică, chiar de Biserica Greco-Catolică din Transilvania¹². Și această instituție se înțelege ca biserică specific românească, pregătind prin unirea cu Roma emanciparea socială a românilor ardeleni încă mult înaintea Bisericii Ortodoxe. Blajul, care a fost ales de episcopul Ioan Inochentie Micu Klein, în 1737, ca reședință episcopală, era considerat cel mai important centru cultural al românilor ardeleni („Roma mică”)¹³. În literatură va fi sărbătorit ca acel loc „unde a răsărit soarele românilor”, fiindu-i atribuită și o importantă influență asupra românilor de dincolo de Carpați. Două teorii l-au făcut pe episcop proeminent în memoria culturii naționale greco-catolice: prima a fost argumentul priorității românilor, apoi teoria continuității daco-romane; aceste (teorii au avut rolul de) pentru a întări profilul populației românești față de cele trei națiuni privilegiate, nobilimea maghiară reformată, sașii luterani și secuii, și de a-l prezenta ca dovadă curții din Viena. Un urmaș al lui Klein dezvoltă, la mijlocul secolului 18, ideea de națiune, legând strâns Biserica Greco-Catolică cu națiunea română. Gerontie Cotorea se străduiește să lege Roma lui Traian cu Roma lui Petru și Pavel și să o ancoreze în conștiința românească¹⁴. Preoții greco-catolici foloseau tot mai des noțiunea de „romano-valahus” pentru credincioșii lor. Prin aceasta clerul greco-catolic stabilește clare revendicări de naționalitate etnică a religiei. În literatura de după decembrie 1989 se stabilește că formarea

¹² Vezi concret Hans-Christian Maner, „Die rumänische Nation in den Konzeptionen griechisch-katholischer und orthodoxer Geistlicher und Intellektueller Siebenbürgens im 18. und 19. Jahrhundert”, în *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Editor Martin Schulze Wessel, Stuttgart, 2006, p. 75-88.

¹³ Augustin Bunea, *Din istoria Românilor: Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Aus der Geschichte der rumänischen Nationsbildung, 1700-1848*, Bukarest, 1981, p. 135-196; Maria Someșan, *Începuturile bisericii române unite cu Roma*, București, 1999, p. 60-78.

¹⁴ Someșan, *Începuturile bisericii*, pp. 89-91, 119; Lucian Predescu, *Enciclopedia cugetarea. Material românesc, oameni și înfăptuiri*, București, 1999, p. 228.

termenului de națiune se datorează unui memoriu al intelectualilor români, în cea mai mare parte fii ai preoților greco-catolici. În așa-numitul *supplex libellus valahorum* se cerea, în 1791, atât egalitatea naționalităților, cât și luarea în considerare a numărului populației românești.

Aceste diferite modele de memorie, concurența pentru dobândirea favorurilor națiunii domină evoluția de până la 1948, când, printr-un decret al puterii comuniste din 1 decembrie 1948, a fost contopită cu Biserica Ortodoxă. Părerea greco-catolicilor că biserica lor a fost dizolvată forțat a stat și stă până astăzi contrar poziției Bisericii Ortodoxe Române, după care greco-catolicii s-au întors „acasă” în „sânul bisericii mamă” și (care consideră) că o nedreptate canonică a fost iarăși îndreptată. În memoria de după 1990, când Biserica Greco-Catolică, prin Legea din 24 aprilie 1990, a fost din nou recunoscută de stat, se poate observa de-a lungul acestei linii o adevărată sciziune. În literatura tot mai numeroasă despre Biserica Greco-Catolică perioada de după 1948 este considerată ca un greu sacrificiu; un sacrificiu ce a fost adus atât Bisericii Ortodoxe, cât și sistemului politic. Se vorbește de martiriul a șase episcopi, două sute de preoți și numeroși credincioși și că biserica în ilegalitate a supraviețuit datorită episcopilor martiri și cardinalilor: Iuliu Hossu și Alexandru Todea.

Perioada comunistă, ca perioadă de reprimare și de sacrificiu, este scoasă în evidență de toate bisericile din România: pe lângă pomenirea preoților și credincioșilor închiși, schingiuiți și omorâți, adică în afară de religia martirilor, apare un punct de vedere diametral opus, cu urmările respective. Loialitatea bisericii față de stat, care a rezultat din tradiția bizantină a unei relații cezaropapiste între puterea spirituală și cea lumească, devine pentru Biserica Ortodoxă, referitor la perioada comunistă, fatală¹⁵.

Dorința ascunsă a Bisericii Ortodoxe, prin declarația sa din ianuarie 1990, cu privire la regimul comunist, de a trage linie peste trecut a rămas iluzorie. Un public larg se întreabă tot mai insistent care a fost poziția Bisericii Ortodoxe, în special a slujitorilor ei în regimul totalitar și represiv. Poziția reținută, chiar tăcută, a Bisericii cu privire la întrebă-

¹⁵ Fără îndoială acest capitol mai trebuie prelucrat; comp. De exemplu: Carmen Chivu, Mihai Albu, *Dosarele Securității. Studii de caz*, Iași, 2007, p. 119-146.

rile legate de trecutul său, care privește relația cu statul, documentele ținute sub cheie, inaccesibilitatea arhivei centrale a Bisericii Ortodoxe favorizează presupunerile și zvonurile. Astfel declarațiile publice ale unor reprezentanți ai Bisericii, ca aceea a mitropolitului Banatului, Nicolae Corneanu, au făcut senzație¹⁶.

Conlucrarea dintre reprezentanții Bisericii și securitate poate fi percepută din două unghiuri: în primul rând având în vedere legătura tradițională strânsă dintre biserică și stat, (în al doilea rând) cât și din necesitatea de a face concesii pentru ușurarea anumitor situații. Pe deasupra, aceasta arată clar, în afara eșecului individual, implicarea colaboratorilor bisericii într-un sistem de supraveghere și spionare adânc neomenesc. A fost folosit în acest scop orice mijloc, în acest caz biserica, pentru a controla populația, a-i sesiza starea de spirit și a o manipula. Urmările acestor practici nefaste s-au manifestat într-o decepție publică, care a pus la stălpul infamiei pe cei afectați sau chiar instituții întregi.

În sensul acestei priviri extrem de critice, o analiză unilaterală a unor observatori, care are în vedere doar înflorirea Bisericii Ortodoxe după 1989, nu este la locul potrivit.

Raportul cu intelectualitatea arată cât de grea este poziția Bisericii Ortodoxe în societate și stat după 1989. Comportarea critică a intelectualilor în România este de înțeles atât ca urmare a influențelor seculare din Occident, cât și prin rolul jucat de B.O.R. în perioada comunistă. Intelectualii condamnă relația încordată dintre preoții ortodocși și modernitate. Aceasta a condus la o pierdere de încredere a bisericii în rândul intelectualilor (la o pierdere a încrederii intelectualilor în biserică). În afară de aceasta, lipsa de cultură și competență a unor slujitori ai Bisericii a făcut ca intelectualii să întoarcă spatele Bisericii Ortodoxe ca instituție. Urmările dramatice ale acestei dezvoltări constau și în „faptul că adevărații credincioși s-au împușinat extrem de mult, constituind o categorie aparte a populației, categorie deosebită de restul, având cu totul altă viață”¹⁷.

¹⁶ Într-un interviu exclusiv acordat ziarului *România liberă* din 10 martie 1997 mitropolitul Nicolae Corneanu a mărturisit nu numai colaborarea sa cu securitatea, ci a dezvăluit și alte nume și a descris mecanismul de teroare al poliției secrete pentru reprimarea societății și bisericii. Demascatoare a fost, ca urmare, afirmația că toți înalții demnitari ai bisericii au conlucrat cu securitatea într-un fel sau altul.

¹⁷ Ion Țurcanu, *Istoria Românilor* (Cu o privire mai largă asupra culturii), Brăila, 2007, p. 708.

În eseuul său despre „biserică și intelectuali” din anul 1996, filosoful Andrei Pleșu se exprimă categoric, într-un discurs foarte critic. Pleșu vorbește de o criză a Bisericii în cadrul unei crize spirituale generale, care provine din nesinceritate, dintr-o hipertrofie de natură artistică sau din etalarea superficialității¹⁸. Asemănător cu afirmațiile lui Horia-Roman Patapievici imputările se fac aici la adresa preoțimii ortodoxe, la lipsa adâncimii spiritualității și religiozității ei, la primitivitatea intelectuală. Adevărurile creștinești sunt propagate doar pe bază de rutină, cu un anumit automatism¹⁹.

Un alt motiv care a adus (opозиția intelectualilor față de biserică) bisericii opозиția intelectualilor este reținerea și tăcerea, când este vorba de trecutul comunist, dar și declarațiile și comportamentul în perioada de după 1989: atitudinea față de alte confesiuni și comunități religioase în ceea ce privește amestecul în politică sau comentariile și dezbaterile cu privire la construirea catedralei pentru mântuirea neamului.

4. Concluzii: Diferite moduri de a memora

Încheind, doresc să atrag încă o dată atenția asupra diferitelor moduri de memorie cu privire la Biserica Ortodoxă. Pe de o parte Biserica este conștient percepută ca păstrătoare a identității naționale și a tradiției poporului, ca garant al unității naționale și, în conformitate cu interpretările lui Nicolae Iorga, nu numai ca izvor de energie al întregii țări, ci, și mai departe, al Europei de sud-est și de asemenea al Europei²⁰.

În sfârșit, Alexandru Duțu enumeră ortodoxia cu modelul ei de „înțelepciune interioară”, nu în ultimă instanță, printre valorile superi-

¹⁸ Andrei Pleșu, „Onoarea bisericii”, în Andrei Pleșu, *Obscenitatea publică*, București, 2005, p. 266-269.

¹⁹ Horia-Roman Patapievici, „A fi ortodox”, în Horia-Roman Patapievici, *Politice*, București, 1996, p. 239-269.

²⁰ Hans-Christian Maner, „Die Aufhebung des Nationalen im Universalen oder die Nation als das Maß aller Dinge? Zu dem Konzept Nicolae Iorgas im südost- und ostmitteleuropäischen Rahmen”, în *Beruf und Berufung. Geschichtswissenschaft und Nationsbildung in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*. Editor Markus Krzoska/Hans-Christian Maner, Münster ș.a., 2005, p. 239-263; Hans-Christian Maner, *Multiple Identitäten – Der Blick des orthodoxen Südosteuropa auf „Europa”*, Bonn, 2003.

oare într-o Europă comună²¹. În cadrul unui discurs ortodox, după 1990, mai sunt menționate și alte modele ale ortodoxiei ca importante valori culturale ale Europei: străduința spre universalitate, principiul colegial sau sistemul sinodal.

De cealaltă parte stau însă întrebările critice cu privire la rolul Bisericii în anii treizeci în cadrul mișcării legionare și al atmosferei antisemite din acel timp, întrebările referitoare la implicarea în perioada comunistă și întrebările privind înclinarea spre aspirațiile naționaliste.

Aceste diferite poziții conduc la întrebarea înțelegerii de sine a bisericii ortodoxe însăși sau, mai fundamental, este vorba de necesitatea de a defini din nou poziția religiei și a bisericii în mediul public după prăbușirea regimului comunist.

Că religia în cultura memoriei trebuie să-și găsească locul său, o dovedește, nu în ultimă instanță, o privire sumară în diferite manuale școlare de istorie apărute în anii 1990, 1992 și 1997. În acestea nu există teme privind religia sau confesiunea.

Cu privire la rolul religiei în cultura memoriei găsim în aceste diferite poziții și (diverse) diferite perspective, care nu admit o imagine monolită, o perspectivă unitară. Memoria însă se concentrează cu precădere pe fiecare confesiune în parte fără a ține seama de pluralitatea confesională din țară. Astfel, perspectiva multilaterală în reflecția analitică încă așteaptă să fie luată în considerare.

Abstract: I would like to draw attention to the different modes of memory related to the Orthodox Church. On the one hand, the Church is perceived as the container of all national identity and people's tradition, as a guarantor of national unity and, in line with Nicolae Iorga's interpretation, not only as a source of energy for the entire country but even more, a source of energy for the Southeastern and the whole Europe. There are also other Orthodox models which may be counted among the most important cultural values of Europe: universality, the collegial principle and the synodal system. On the other hand, there are the questions related to the role of the Church during

²¹ Alexandru Duțu, „Europäisches Bewußtsein und orthodoxe Anhänglichkeit”, în *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*. Editor Harald Heppner, Grigorios Larentzakis, Graz, 1996, p. 142.

Hans-Christian Maner (Mainz)

the 1930s within the Legionary movement and the anti-Semite atmosphere of those times, to role of the Church during the communist period and its nationalist tendencies.

These different approaches call for a new definition of the position of both religion and the Church within the present day political context after the collapse of the communist regime.

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

Valențe ale misterului cultic în Sfânta Liturghie (Tainic și real în celebrarea euharistică)

Lect. Dr. Ciprian STREZA

Sfânta Liturghie - expresia deplină a iubirii dumnezeiești, sinteza întregii tensiuni a creației spre Creator, dar și a revărsării milostivirii Lui spre noi, reprezintă, în esență, nu altceva decât spațiul privilegiat al prezenței liturgic-sacramentale a Domnului. Sfânta Liturghie este unica teofanie, este cerul pe pământ, bucuria creației față de Creator, transfigurarea întregului cosmos prin om, arvuna vieții viitoare, icoana împărțirii cerurilor.

Rugăciune a comunității, actualizare a Jertfei Mântuitorului, reprezentare simbolică a întregii iconomii a mântuirii, celebrarea liturgică juxtapune într-o singură imagine prezentul și trecutul și viitorul, vizibilul cu invizibilul, reliefând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului¹.

Memorialul liturgic este anamneză epifanică, căci în Sfânta Liturghie credinciosul participă la dimensiunea profetică a cuvântului care aduce teofania, parusia, prezența reală a Domnului între noi².

Acesta este specificul cultului ortodox: realismul religios, care nu conține doar anamneza evenimentelor evanghelice și ecleziale în reprezentări simbolice sau figuri estetice, ci chiar împlinirea lor, actualizarea lor continuă: „Viața Bisericii prin Sfânta Liturghie re-prezintă întruparea Domnului realizată tainic, misterios: Mântuitorul este real prezent între noi și ne face părtași la toate actele Sale mântuitoare”³.

¹ Rene Bomert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e siècle*, Paris, 1966, p. 36.

² Paul Evdokimov, *La priere de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1975, p. 15.

³ Pere Serge Bulgakov, *L'Orthodoxie, L'age d'homme*, Lausanne, 1980, p. 116.

Acest mod nou, inexprimabil de a fi al Domnului printre noi, fost adesea exprimat prin noțiunea de mister (μυστήριον), înțeles ca semn sensibil, care, pe de o parte, exprimă, iar pe de altă parte, învăluie o realitate spirituală.⁴

Hristos Domnul, Cel răstignit, înviat și înălțat este Misterul primordial, Misterul prin excelență, unind în sine pe Dumnezeu și pe om, văzutul cu nevăzutul, creatul cu necreatul. Această Persoană divino-umană se extinde prin lucrarea Sf. Duh în umanitate și ne face părtași de viața dumnezeiască de care este plină umanitatea Sa.

Dacă în timpul vieții pământești Mântuitorul a fost în chip misterios, tainic prezent între noi: văzutul l-a arătat, dar l-a și învăluit pe Cel nevăzut, acum, după Cincizecime, noi nu ne mai putem atinge trupește de Hristos, ci tot tainic, misterios, Hristos pnevmatizat se atinge de trupul nostru prin materia văzută cu care este omul în contact: Hristos pătrunde cu Trupul Său, cu energiile Trupului Său preacurat în trupul nostru, prin materiile folosite în Sfintele Taine ca să pună în trupul nostru începutul sfințirii. Materia, văzutul nu e doar un simbol, separat de har, care ocazionalizează lucrarea harului, ci ea este plină de putere dumnezeiască⁵.

Nu materia, nici actele nu constituie Taina, misterul sacramental, ci întâlnirea în credință, a două subiecte în ambianța Bisericii. Dumnezeu și omul se întâlnesc în și prin prezența sacramentală a Dumnezeu-Omului; întâlnirea aceasta este configuratoare și prin Sfântul Duh în Biserica îndumnezeitoare. Actele personale ale Fiului lui Dumnezeu întrupat: jertfa, învierea, înălțarea, sunt acum realități veșnic actuale, la care participă credincioșii prin încorporare sacramentală și apoi ascetică în Trupul lui Hristos. Astfel, Biserica este mediul comunitar-uman în

⁴ Bogăția inexprimabilă de sensuri a acestei noțiuni vine din raportarea ei la întreaga economie a mântuirii. Taina cea din veac ascunsă, misterul cel mare al unirii omului cu Dumnezeu devine văzut și se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar văzut, cunoscut, Misterul rămâne în parte ascuns, necircumscribibil, accesibil doar celor inițiați, prin credință. Despre sensurile acestui termen în Sf. Scriptură și în tradiția patristică a se vedea la: Aime Solignac, *Mystere*, în „Dictionnaire de Spiritualité” t. 70-71, Paris 1980, col 1861-1874. O introducere, o mystagogie (o inițiere) în înțelegerea misterului, așa cum a fost ea surprinsă în teologia patristică încearcă Rene Bornert în op. cit. p. 47-81.

⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 21

care Hristos își re-trăiește împreună cu noi acțiunea Sa mântuitoare, impri-mându-Se în credincioși și imprimându-le modul retrăirii stărilor prin care El și-a ridicat firea omenească asumată⁶.

Aceasta este Taina cea mare a creștinismului: Dumnezeu între oameni, Dumnezeu nevăzut, prezent tainic, misterios, sacramental sub chipul materiei văzute. Acum, în locul prezenței văzute a pășit prezența spirituală, prin credință și Taine, prezență care însă nu e mai slabă, ci mai intensă, pentru că se întemeiază cu totul pe Sfântul Duh⁷.

Sf. Liturghie, celebrarea cultică a misterului creștin, a tainei înălțării omului cu Dumnezeu, este pentru tradiția bizantină memorial al unui eveniment trecut, imagine a unei Realități prezente și anunțarea împlinirii eshatologice. Misterul cultic (Kultmysterium), ca actualizare continuă a prezenței lui Hristos, se inserează astfel în cadrul vast al întregii economii a mântuirii, pe care o și iconizează și ale cărui împliniri eficiente o reprezintă.

Misterul liturgic⁸ își are rădăcinile adânc înfipite în creștinismul primar și s-a conturat de la bun început pe bipolaritatea: văzut -nevăzut, creat-necreat, imanent-transcendent, sensibil-inteligibil. O încercare de a surprinde valențele misterului cultic în Synaxa euharistică, presupune, pe de o parte, o analiză asupra realității văzute din Sfânta Liturghie, iar pe de altă parte, mai apoi, o „mystagogie”, o introducere în desfășurarea și manifestarea Tainicului liturgic.

1. Realitatea văzută a Sfintei Liturghii este o unică simbioză între celebrarea cultică, cadrul arhitectural și explicarea mistagogică.⁹ Este ceea ce Hans J. Schultz numea Symbolgestalt sau Erscheinungsbild ale Sfintei Liturghii¹⁰.

Impactul cu această unică realitate văzută fascinează delegația trimisă la Constantinopol în 987 de prințul Vladimir pentru a examina

⁶ Ibidem, vol. 2, p. 274.

⁷ Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, Pustel Verlag, p. 29-30.

⁸ A se vedea la Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Misterul liturgic*, București, 1929.

⁹ Robert F. Taft, *The byzantine rite - a short history*, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 18.

¹⁰ Die Byzantinische Liturgie - von Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg im Breisgau, 1964, p. 35.

credința grecilor; ea participă la oficierea Sf. Liturghii în Haghia Sofia și la întoarcere relatează despre cele petrecute, relatare făcută în termeni care au devenit emblematici pentru *Erscheinungsbild*-ul ritului bizantin:

„Noi nu am știut dacă eram pe pământ sau în cer. Pe pământ nu este o așa frumusețe și splendoare și noi suntem acum în imposibilitatea de a o descrie. Știm doar atât: că acolo Dumnezeu locuiește între oameni și cultul lor este mai frumos decât al altor neamuri. Nu putem uita acea frumusețe”¹¹.

Fiecare element component al acestei realități văzute, palpabile, cu care intră omul în contact: cultul, arhitectura, iconografia, arta imnografică, inițierea mistagogică, devin transparente și au un rol deosebit în crearea ambianței în care este celebrat misterul liturgic.

a. Rânduiala Sf. Liturghii, alcătuită din ectenii, rugăciuni de laudă, mulțumire și cerere, cântări, lecturi biblice, acte și ceremonii se desfășoară după un Tipic bine stabilit, într-o ordine și armonie desăvârșită. Ritualul liturgic actual este chintesența întregii spiritualități, aprofundarea și actualizarea continuă a conținutului infinit al Revelației, expresia privilegiată a Tradiției bisericești.¹²

El este o operă comună a întregii Biserici, o dezvoltare și o însușire prin viață a conținutului Tradiției apostolice în plenitudinea ei. Elementele acestei Tradiții primare se dezvoltă în forme complexe pentru a exprima mai bine și mai adecvat în fiecare epocă infinitul ei conținut. R. Taft distinge cinci faze istorice în dezvoltarea Liturghiei.¹³

1. O primă etapă este cea a epocii paleo-bizantine sau pre-constantiniană, epocă despre a cărei Liturghie nu se știu prea multe date; celebrarea euharistică era cea a epocii primare în forma ei simplă, arhaică; nu se poate vorbi încă de riturile liturgice.

¹¹ S.H. Cross, O.P. Sherbowitz-Weltz, *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text*, Cambridge, 1953, p. 110-111.

¹² Pr. Prof. D. Stăniloae, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției” ST (XXV), nr. 3-4, p. 156.

¹³ R. Taft, *The byzantine rite...*, p. 18-21; a se vedea, de asemenea, referitor la această temă: Miguel Arranz, *Les grandes etapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'operae historique in Liturgie de l'eglise parti culiere, liturgie de l'eglise universelle*, BELS, 7, Roma 1976. p. 43-72; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater*, Freiburg, 1955, p. 28-105.

2. O a doua etapă este cea a epocii imperiale, în timpul perioadei patristice și a domniei lui Justinian (527-565) și a urmașilor săi. Este epoca de formare a fastului bizantin; se creează un sistem de formulare liturgice, impunându-se de obicei folosirea ritualului cultic al metropolei; controversele hristologice determină și ele precizarea și îmbogățirea ritualului (imnul Unule Născut).

3. Epoca obscură de la 610 la 850, epoca iconoclastă în care se menține și se consolidează ritualul liturgic al „marii Biserici din Constantinopol”: apare Tipiconul constantinopolitan.

4. Epoca studită de la 800 la 1204, epoca victoriei Ortodoxiei asupra iconoclasmului, a creșterii influenței monastice în viața bisericească și a reformei liturgice. În ceea ce privește cultul perioada a fost determinată de sinteza studită: Ritualul monastic codificat prin Tipiconul studit înlocuiește Tipiconul constantinopolitan.

5. Epoca sintezei neo-savaitice, este epoca în care treptat și definitiv a fost desăvârșită reforma studită: ritualul studit ajunge normativ și se impune pretutindeni odată cu răspândirea isihasmului.

În studiul de față nu ne propunem o descriere amănunțită a istoriei Sf. Liturghii, ci doar a sublinia faptul că misterul liturgic a găsit diferite forme de expresie în viața cultică a Bisericii. Nucleul Liturghiei primare s-a păstrat, iar dezvoltarea ulterioară a cultului nu este decât îmbogățirea și actualizată variată a acestuia în forme adaptate fiecărei epoci istorice.

Cultul ortodox este mediul de manifestare a Prezenței sacramentale și de atragere a creștinilor la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. În Ortodoxie, cultul este în mod principal mediul de trăire al lucrărilor Sf. Duh de către credincioși... în cultul Bisericii Răsăritului Dumnezeu e simțit ca fiind real prezent și lucrând în mod diferit, potrivit cu trebuințele fiecăruia, angajând un dialog viu, real și conștient cu fiecare în parte.¹⁴

b. în acest dialog viu, omul este atras nu doar prin cult, ci și prin întreaga ambianță eclezială. Locașul bisericesc este „cerul pe pământ”, este centrul liturgic al creației¹⁵, este locul central unde se săvârșește și

¹⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor” *Orthodoxia* (XXXIII), 1281, nr. 1, p. 6-7.

¹⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 27.

de unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin. Sf. Duh. Biserica, locaș sfințit și sfințitor, nu e doar o „casă de rugăciune”, ci este „casa Domnului” în care omul se unește cu Dumnezeu în cadrele-vaste unice și armonioase ale comunității eclesiale. Atotputernicul nu ascultă numai din cerul îndepărtat rugăciunile credincioșilor, ci Se oferă. pe Sine din iubire spre împărtășire pentru a ne atrage prin comuniune cu Sine la starea Sa de jertfă în fața Tatălui. Celebrarea Misterului liturgic, actualizarea continuă a prezenței sacramentale a lui Hristos găsește în locașul bisericesc un „topos” privilegiat de manifestare: „Biserica este casă dumnezeiască, unde se săvârșește jertfa vie, tainică în cele dinlăuntru ale sfintelor, și sfânta peșteră unde e mormântul și masa de suflet hrănitoare și de viață dătătoare ... este cerul pe pământ în care locuiește Dumnezeu cel ceresc... este Templul lui Dumnezeu, casă a rugăciunii, mireasă a lui Hristos”¹⁶.

În sesizarea lucrării tainice a harului, în întâlnirea, în urcușul spre Dumnezeu, omul este ajutat prin arhitectura locașului bisericesc și prin arta iconografică.

„În Sfânta Sofia totul se ordonează în jurul unei axe centrale, încoronată de majestatea unei cupole și exprimă frumusețea într-un mod mai esoteric (mai lăuntric), venind dintr-o adâncime tainică și dintr-o înălțime nelimitată, care coborând peste om îl umple de o pace transcendentă... Prin liniile ei, cupola traduce mișcarea coborâtoare a iubirii dumnezeiești; sfericitatea ei reunește pe toți oamenii în Synaxa, în trupul lui Hristos. Sub cupolă noi ne simțim protejați, scăpați de angoasa pascaliană a spațiilor infinite”¹⁷.

Dumnezeu, Care ne privește și ne îmbrățișează din cupolă, este deasupra tuturor, dar le cuprinde pe toate și se află între noi cu iubire personală: „E aproape de toate, este prezent tainic pe Sf. Masă, și totuși mai presus de toate. E familiar și infinit în taina Lui. E taina care ne înconjoară și ne susține... Nu-L bănuim că ar fi undeva, ci îi simțim îmbrățișarea aici. E Taina văzută și simțită, e Taina care vedem cum ne

¹⁶ Sf. Gherman al Constantinopolului, *Theoria mistica*, PG 98, 385, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 35

¹⁷Paul Evdokimov, *L'art de l'icone*, Paris, 1970, p. 125.

susține, nu o Taină bănuită. E Taina iubită, nu Taina temută¹⁸.

Misterul nevăzutei prezențe a lui Hristos luminează și descoperă toate în biserică. Icoanele, cultul, arhitectura, toate alcătuiesc o unică teofanie: ele nu sunt chipuri de privit, ci forma de exprimare a prezenței mântuitoare a Domnului celui răstignit și înviat. În cadrul Sfintei Liturghii întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane este o pregătire spre întâlnirea cu Hristos în Taina Sf. Euharistii. Dacă Liturghia este celebrare tainică a venirii Domnului printre noi și înaintare cu Hristos, Care ne conduce prin faptele Sale mântuitoare, până la prefacerea, pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui și la împărtășirea de ele, atunci El și faptele Lui trebuie să domine spațiul principal al locașului bisericesc: „Icoana conduce prin privirea ei cu credință de la vederea prin simțuri la contemplarea spirituală și la întâlnirea tainică cu sfintele persoane și cu faptele mântuitoare reprezentate în ea... Aceasta presupune că întâlnirea harică cu cel reprezentat nu este o simplă opinie subiectivă, ci bazată pe o prezență obiectivă a celui reprezentat în chip¹⁹”

Icoana este un alt mod de prezență al lui Hristos în ambianța eclesială, prezența arătată plenar în celebrarea Sfintei Liturghii. Hristos Domnul, prezent tainic, misterios printre noi, vrea ca fața însăși pe care a asumat-o să continue a fi cu noi prin icoană; deoarece vrea ca fața Lui însăși să ne vorbească despre prezența lui reală nevăzută²⁰.

Icoanele intensifică întâlnirea credincioșilor cu Hristos și pun în relief o semnificație largită a evenimentelor mântuitoare.

Aceste câteva elemente „văzute” prezente în celebrarea liturgică au menirea de a reliefa dubla funcție a misterului cultic: aceea de a descoperi prin intermediul vizibilului (prin simbol), invizibilul, dar și aceea de a ascunde sub voalul sensibilului o Realitate vie, transcendentă, accesibilă doar prin credință.

2. Modul lucrării tainice a harului în cult, modul actualizării prezenței lui Hristos, modul împărtășirii credincioșilor din Trupul și Sângele lui Hristos, toate acestea reprezintă valențele laturii „nevăzute” a misterului liturgic. Cum este prezent Hristos sacramental? Cum crește

¹⁸ Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 40.

¹⁹ H. I. Schultz, *op. cit.*, p. 96.

²⁰ Olivier Clement, *Le visage interieur*, Paris, 1978, p. 46.

prezența Sa pe tot parcursul Sf. Liturghii? Cum se actualizează nesângeros jertfa de pe cruce? - toate acestea sunt taine, care ies din sfera raționalului și nu sunt accesibile înțelegerii umane decât prin credință.

Hristos Domnul a dorit să ne dăruiască darurile Sale, harul Său, într-un mod accesibil nouă și de aceea a instituit Sfintele Taine, și El a lăsat astfel ca prezența Sa printre oameni, după Cincizecime, să fie vie, reală, personală, obiectivă prin „văzut” și accesibilă prin credință, prezență atât de variată și atât de adaptată necesităților sufletului uman.²¹

Prezența lui Hristos nu începe în Sf. Liturghie doar din momentul prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui. Din acest moment începe o prezență a Lui ca a Celui ce se unește cu noi după ce și-a terminat lucrarea Sa mântuitoare și se află de-a dreapta Tatălui, cu Trupul Său, deplin pnevmatizat, plin de putere dumnezeiască. Dar până la această unire El ne face oarecum contemporani cu Sine în drumul Său împlinit pe pământ, sau se face, oarecum, contemporan cu noi în acest drum străbătut de El. Această împreună călătorie cu noi are în ea o anumită tainică realitate²².

Aceasta este ideea cea mare a școlii din Antiohia: Sf. Liturghie este actualizare a prezenței lui Hristos, dar „icoană”, „chip”, imagine a întregii iconomii a mântuirii: Nicolae Cabasila afirmă că rugăciunile, cântările, citirile pe de o parte ne sfințesc prin puterea ce o au, prin mijlocirea harului, pe de altă parte ele ne sfințesc „și prin aceea că în ele noi vedem cu închipuirea pe Hristos, lucrarea și patimile Lui pentru noi... atât în

²¹ Pr. Prof. D. Stăniloae în *Spiritualitate*,... p. 81-106 distinge mai multe moduri de prezență a lui Hristos în cult:

- a) în Jertfa Euharistică.
- b) în celelalte Taine.
- c) în ierurgii și alte slujbe bisericești (Laude) în rugăciunile și binecuvântările preotului.
- d) în cuvântul Sf. Scripturi citit în Biserică.
- e) în cuvântul de propovăduire al preotului.
- f) în rugăciunile rostite și cântate de credincioși în cadrul cultului.

A se vedea, de asemenea, la Pr. Prof. Petre Vintilescu „Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină; Deasa sau rara împărtășanie?” ST (V), 1993, nr. 5-6, p. 385-386 și la Pr. Prof. Dr. Ioan Ică jr, „Modurile prezenței personale a lui Hristos și a împărtășirii de El în Sf. Liturghie și spiritualitatea ortodoxă” în volumul omagial închinat Părintelui Prof. D. Stăniloae: *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1093.

²² Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate*,... p. 111.

cântări cât și în citiri și în întreg ritualul liturgic este simbolizată întreaga lucrare izbăvitoare a Mântuitorului²³.

După ce Hristos a împlinit iconomia cea dumnezeiască a mântuirii noastre, toate actele Sale îndumnezeitoare sunt concentrate în Persoana Sa. Prin amintirea lor, prin invocarea Persoanei, ele devin într-un anumit mod prezente simbolic în întreg ritualul. Proskomidia este, deci, nu numai o pregătire a darurilor ce vor fi prefăcute în jertfa lui Hristos, ci și o anumită pro-aducere sau pro-prezență a lui Hristos cel jertfit și înviat²⁴.

Dacă simpla rugăciune către Hristos ne pune într-un fel în legătură cu El, cu atât mai mult actele Proskomidiei, numită „chip” și „icoană” a lui Hristos. Astfel, Proskomidia, care se săvârșește de preot în afară de vederea comunității îl reprezintă în „icoană” pe Hristos înainte de ieșirea în lume, dar Îl reprezintă și pe Hristos Care Își re trăiește nașterea și viața Sa retrasă în vederea actualizării între noi a Jertfei Sale. Actele trecutului Se concentrează în El, nu se pierde în timp, în Hristos cel etern este lucrător trecutul („iconizat” în ritual) prezentul (actualizat prin ritual) și viitorul (prefigurat prin tipuri și simboluri). În Sfânta Liturghie totul este prezent: în pregătirea Agnețului, ca și chip al lui Hristos, Care se naște și se răstignește nu se arată numai viața necunoscută a Domnului dinainte de ieșirea la propovăduire, adică nu ne indică doar această perioadă, ci se arată și caracterul actual al acestei perioade. Toată Sfânta Liturghie nu e numai o iconizare a faptelor mântuitoare ale lui Hristos din trecut, ci o prezență din ce în ce mai sporită, culminând în prefacere, a lui Hristos lucrător acum²⁵.

Preotul, Săvârșitorul văzut al Sf. Liturghii, simțind această sporire a prezenței lui Hristos se cutremură și se prosterne înaintea lui Dumnezeu înainte de a săvârși principalele acte liturgice. În acest gest avem expres-

²³ N. Cabasila, *Tălcuirea Sfintei Liturghii*, trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, București, 1989, p. 28. Un excelent comentariu al acestei lucrări se găsește tot la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila*, București; 1943. H.I. Schultz vorbind despre caracterul acesta iconic (Bildcharakter) al Sf. Liturghii arată că: „Theoria (contemplarea) descoperă în Liturghie opera de mântuire sub reprezentare sacramentală, dar această operă îndumnezeitoare real, ontologic, obiectiv dar și subiectiv prin contemplare vizuală, afectivă și intelectuală”, *op. cit.*, p. 38-39.

²⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 112.

²⁵ *Ibidem*, p.113

sia cea mai tranșantă a realismului liturgic: preotul arată că nu săvârșește numai un simbol gol de prezența lui Hristos, ci prin ceea ce va săvârși, prezența prin lucrare a lui Hristos va fi și mai accentuată²⁶.

Proskomidia nu este doar o simplă pregătire a materiei de jertfă, ci o anticipare și o pregătire a Jertfei de sine, având deci un „caracter sacrificial”.

Alături de „Mielul lui Dumnezeu”, la Proskomidie este reprezentată prin miride întreaga Biserică, cea biruitoare din ceruri, Maica Domnului și toți sfinții, și cea luptătoare, de pe pământ a „celor vii, realizându-se astfel în cadrul Sf. Liturghii „comuniunea sfinților”. În triumghiul comuniunii: credincioși - sfinți - Hristos, sunt integrați prin pomeniri și cei adormiți în Domnul.

Prezența lui Hristos, care sporește gradual, realizează în același timp prin actele liturgice și o actualizare a diferitelor lucrări mântuitoare. Proskomidia ne amintește atât de întrupare, ca premiză a răscumpărării, cât și de Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos.

La Proskomidie începe ceea ce numește Al. Schmemmann „lucrarea tainică a ofrandei”²⁷, ofranda adusă de credincioși, sub forma darurilor de pâine și vin care îi reprezintă și pe ei, nu numai dragostea lor, este primită la Proskomidiar unde devine ofranda Bisericii. Hristos, Capul Bisericii, își asumă această ofrandă și o prezintă apoi Tatălui. Astfel, ofranda, pornind de la noi ajunge la Proskomidiar, apoi pe masa Sf. Altar și apoi spre Altarul cel mai presus de ceruri.²⁸

Într-un mod unic este prezent Hristos în Sf. Liturghie de la binecuvântare până la „Ieșirea mică”. Simbolic este indicată perioada Vechiului Testament în care a existat o cunoaștere vagă a Împărăției lui Dumnezeu. Numai proorocii și patriarhii, Maica Domnului, dreptul Iosif, magii l-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu; iar acum, actual prin actele liturgice se indică un progres în venirea împărăției lui Dumnezeu printre noi²⁹. Este un stadiu mai puțin avansat în urcușul credincioșilor spre împărăție.

²⁶ Pr. P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Buc. 1972, p. 30.

²⁷ Pr. Al. Schmemmann, *Euharistia, Taina împărăției*, trad. rom. de Pr. Boris Răducanu, București, 1993, p. 105-137.

²⁸ *Ibidem*, p. 106.

²⁹ Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 170.

Prin intrarea mică, sau ieșirea lui Hristos la propovăduire se revarsă peste comunitatea liturgică mai accentuat Împărăția, care după ce a licărit o clipă la început prim binecuvântarea mare, a rămas mai mult nădăjduită în vremea ecteniilor și antifoanelor, rostite sau cântate înainte de ieșirea lui Hristos la propovăduire. Acum iese Hristos în mod mai simțit, dar și intră ca Om prin slujire în altar, arătând mijlocirea continuă pe care o face în fața Tatălui pentru oameni. Aceasta este o comemorare și actualizare a începutului propovăduirii Mântuitorului, dar indică și o ieșire continuă la învățatura noastră³⁰.

Evangelhia reprezintă în mod mai accentuat pe Hristos, pentru că ea este purtătoarea cuvintelor și faptelor Sale mântuitoare pururea lucrătoare și actuale; acolo unde se citește ea e văzut ca fiind de față însuși Cel ce le-a rostit și le săvârșește pururea. Nicolae Cabasila spune: „Prin Evanghelie se arată Însuși Hristos vorbind credincioșilor”³¹.

Între Cuvântul Evangheliei și Taina prezenței reale a Domnului în Sf. Euharistie este o interdependență: Cuvântul fundamentează Taina, pregătește venirea, împlinirea ei, iar Taina este întruparea Cuvântului, actualizarea lui.

Cuvântul fără Taină ar rămâne o simplă învățătură, o teorie neîmplinită, iar Taina fără Cuvânt ar fi o lucrare magică³².

Cuvântul lui Dumnezeu către noi este o sămânță care rodește. Oamenii sunt ființe cuvântătoare, făcute pentru a se deschide și a se pătrunde reciproc: prin cuvântul Său Hristos pătrunde în noi și ne configurează după chipul Său. Este o împărtășire de Hristos, care ne deschide și orientează spre desăvârșita împărtășire euharistică.

Prezența tainică, misterioasă a Domnului sporește cu fiecare act și gest și cuvânt al preotului; la ieșirea cu sfintele daruri, comunitatea privește uimită Taina cea Mare: pe Împăratul, Care se arată pentru noi, acoperit de smerenie, în Ierusalim, pentru a se jertfi și înmormânta; iar în prezent, așezându-Se pentru vederea duhovnicească, fiind Cel înviat, dar în stare de veșnică jertfă în fața Tatălui. El pășește spre Golgota pătimirii și spre un mormânt în care vrea să atragă viața noastră veche

³⁰ *Ibidem*, p.171

³¹ N. Cabasila, *Tălcuirea...*, p. 61

³² A. Schmemmann, *Euharistia ...*, p. 72

și spre permanența stării lui de jertfă³³.

Toate actele principale ale Sf. Liturghii sunt introduse și urmate de ectenii, ca pregătiri pentru o manifestare tot mai accentuată a misterului cultic. Purtarea Sfintelor Daruri exprimă apropierea, momentul Jertfei: Darurile puse înainte „afierosite” cuprind ofranda noastră inclusă în ofranda Bisericii și asumată de Hristos.

Crește și prin aceasta prezența lui Hristos între noi și se înlătură distanța dintre agnețul văzut și Mielul junghiat în Trupul și Sângele Domnului.

Am ajuns acum la momentul culminant, al mării rugăciuni euharistice (de mulțumire). Abia acum, după acest urcuș, putem să aducem lui Dumnezeu prinosul recunoștinței noastre, pentru faptul că „din neființă la ființă ne-a adus” și căzând noi, iarăși ne-a ridicat (ne-a mântuit) și mai ales pentru că „ne-a suit la cer și ne-a dăruit împărăția ce va să fie”.

Ofranda noastră a ajuns în cer, Jertfa euharistică se săvârșește în cer. Noi suntem răpiți împreună cu Hristos la cer.

Duhul Sfânt este invocat apoi în cadrul epiclezei să desăvârșească lucrarea sfințitoare: să vină „peste noi și peste darurile puse înainte”.

Toată Liturghia este o invocare, o epicleză. Darurile încep drumul lor ascendent de la Proskomidie până la masa Altarului. Acum Duhul Sfânt va desăvârși lucrarea, arătându-le a fi Preacuratul Trup și Scumpul Sânge al Mântuitorului Hristos.

Epicleza - sfințirea darurilor - este primirea lor de Tatăl. Tot ce se jertfește lui Dumnezeu se sfințește. Epicleza este o venire prin Sfântul Duh al lui Hristos Cel pururea în stare de jertfă: Hristos Se arată El Însuși obiectiv pe Sfânta Masă ca jertfit și înviat. Așa se arată Tatălui ca jertfă, dar se arată și ochilor sufletești ai credinței noastre. „Cel care se jertfește lui Dumnezeu - spune Sf. Chiril al Alexandriei - este sfințit și adus lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă: victima devine a Lui, se umple de puterea Lui curățitoare ... Dar noi nu putem deveni singuri astfel de jertfe și astfel Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om fără de păcat și în această calitate de jertfă, de predare în fața Tatălui și acum prin Sfântul Duh se unește cu noi ca și noi să ne facem asemenea jertfe

³³ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate ...*, p. 229.

și astfel să răspândească și din noi buna mireasmă a Jertfei lui Hristos”.³⁴

Se face acum mijlocirea de obște, legată direct de cea făcută la Prosimodie. Credincioșii pomeniți nominal și reprezentați prin fărâmiturile puse pe Sfântul Disc se vor bucura acum de sfințenia care iradiază din Trupul lui Hristos și se vor uni cu Sfântul Sânge când toate părțile vor fi puse în Sfântul Potir. Se exprimă prin aceasta comuniunea cu Hristos a tuturor celor pentru care se roagă Sfânta Biserică.

Comuniunea deplină cu Hristos se realizează însă prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Acum se împlinește scopul Sfintei Liturghii: sfințirea darurilor, în vederea sfințirii credincioșilor. Prin împărtășire, un Eu spiritual dumnezeiesc se întâlnește cu alt eu, omenesc, se unesc două euri care rămân totuși distincte: aceasta este Taina dragostei dumnezeiești³⁵.

3. Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos: chemare la Masa împărăției.

Coborârea lui Hristos la noi, în cadrul Sf. Liturghii, are drept scop ridicarea noastră împreună cu El la cer, chemarea noastră de a gusta din bunătățile pe care le vom primi plenar, în Împărăția cerurilor.

Taina cea mare a Sf. Liturghii nu este doar modul prezenței reale a Mântuitorului, sau al prefacerii elementelor, ci extinderea în credincioși cât și conștientizarea acestei prezențe reale. Este tainică prezența Domnului sub chipul pâinii și a vinului, este tainică prezența lui Hristos, ca răstignit și înviat în același timp și este plină de mister și atragerea noastră în această stare de jertfă.

Cum Hristos Domnul, cel înviat și înălțat la cer, se află acum pururea în stare de jertfă în fața Tatălui pentru noi? Mântuitorul ca om se absoarbe într-un mod cu totul desăvârșit în fața Tatălui, ca neconținut, să fie. mărit ca Dumnezeu. Hristos a luat asupra Sa în mod desăvârșit acest destin uman, vrând ca om să-l mărească neconținut pe Dumnezeu, să trăiască prin și pentru Dumnezeu într-o predare totală a Sa ca om Tatălui: aceasta este moartea tainică³⁶.

³⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni” *Ortodoxia*, nr. 1, 1956, p. 19.

³⁵ *Ibidem*, p. 359.

³⁶ Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, p. 34.

Omul poate muri de această moarte tainică ce îl îmbogățește numai dacă se împărtășește de această moarte tainică a lui Hristos. Sf. Liturghie este Jertfă și Taină pentru că înfățișează acest mister de nepătruns al morții neconținute a lui Hristos, nedespărțită însă de învierea Lui. Iisus Hristos așa se primește de credincioși în Sfânta Euharistie spre a fi trăit; în Jertfa lui neîncetată, ca răstignit și înviat în același timp, imprimându-ne și pe noi de această stare de jertfă și înfățișându-ne împreună cu Sine Tatălui ca jertfe vii bine mirositoare³⁷.

Trupul Domnului a devenit prin moarte, înviere și înălțare plin de viață dumnezeiască, o membrană străvezie și comunicantă prin care se transmite viața Lui spirituală: Trupul Domnului, cel viu, cel plin de simțiri curate și de viață dumnezeiască, în care sunt reflectate simțirile și viața sufletului Lui și prin aceasta viața dumnezeiască imprimată în sufletul celor care se împărtășesc de El, curăția și viața dumnezeiască din sufletul Domnului.

„Deci, unindu-ne prin Sfânta Împărtășanie toți cu Hristos pentru a ne dăruia cu El Tatălui, ne unim toți nu numai cu Hristos, dar și cu Tatăl și cu Duhul, ne unim și între noi la Cina împărăției: aceasta este împărăția Sfintei Treimi, intimitatea maximă între Dumnezeu și om”.³⁸

„Credinciosul este chemat la nuntă...evenimentele mântuirii nu mai sunt trecute și închise, ci prezente și lucrătoare...ne învăluie, ne mântuiesc. Cina cea de Taină nu s-a terminat, n-a trecut suflarea Cincizecimii. Ospățul unirii Fiului de împărat continuă în Biserică, toți membrii ei fiind mirese și nuntași. Mereu are loc căsătoria cea plină de iubire între Fiul Împăratului și noi, mereu participăm la ospățul acestei nunți, înaintăm spre unirea tainică a Împărăției viitoare. Trăim sub zorile eshatologiei, pregătindu-ne pentru întâlnirea cu Soarele atotstrălucitor al zilei nesfârșite”³⁹.

Investigarea făcută în jurul valențelor misterului cultic, desfășurat plenar în Sfânta Liturghie se dorește a sublinia faptul că în celebrarea euharistică avem tainica întâlnire reală cu Hristos, sau atragerea noastră

³⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni”, *Orthodoxia* (V), 1953, nr. 1, p. 95

³⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 375.

³⁹ Arhim. Vasile, *Eisodikon Sfântul Munte*, 1974, p. 124-136, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 357.

cu voia în actul morții și învierii Sale, care este o continuare a morții și învierii Sale istorice. Actele externe: ritualul, arhitectura, iconografia reprezintă văzut, prin simbol, actele prin care am fost mântuiți: moartea, învierea, înălțarea, dar tainicul vine undeva de dincolo de ele printr-o umplere a lor de putere dumnezeiască:

„Misterul lui Hristos care s-a săvârșit istoric și substanțial cu Domnul se săvârșește cu noi în forme figurate, simbolice, care însă nu sunt chipuri pur externe, ci sunt umplute de realitatea vieții celei noi mijlocită nouă de Hristos. Aceasta participare «sui generis » la viața lui Hristos, care pe de o parte este simbolică, iar pe de alta este reală, o numesc cei vechi «tainică» sau «mistică» și este dată mereu credincioșilor prin celebrarea misterului cultic”⁴⁰.

Abstract: The Holy Eucharist unites us not only with Christ, but also with the Father and the Holy Spirit, and our brethren in Christ for the Holy Supper of the kingdom: this is the kingdom of the Holy Trinity, the maximum achievable intimacy between God and man. The investigation of the characteristics of the cultic mystery, which becomes manifest in the Holy Liturgy, emphasizes the fact that the Eucharistic celebration is the setting for our real meeting with Christ, a meeting in which we willingly participate in His death and resurrection. External acts, such as the ritual, architecture, iconography represent by way of symbols the acts which contributed to our salvation: death, resurrection, assumption, all filled with the mysterious divine power coming from beyond.

⁴⁰ Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, p. 33

Disputa messaliană – doctrină, istoric, influențe

Ierom. Asist. Dr. Vasile BÎRZU

Afirmațiile din unele studii despre erezia messaliană relativ recente, dar care se impun prin acuratețea și fidelitatea lor științifică, fac necesară o reabordare și rediscutare a datelor cunoscute referitoare la această „erezie” pentru a ne clarifica asupra valabilității și veridicității vechilor considerații și asupra acestor noi concluzii.

Împotriva afirmației cu care Irene Hausherr își începea unul din clasicele studii despre messalianism definindu-l pe acesta ca „marea erezie spirituală a Orientului creștin”¹, asemănătoare ca importanță și întrucâtva înrudită ca doctrină cu marea erezie a Apusului, pelagianismul, se afirmă tot mai clar necesitatea unei înțelegeri mult mai nuanțate și contextuale a acestei „mari erezii” tocmai datorită complexității situației reale a spiritualității în epoca și în spațiile geografice și culturale în care această „erezie” a existat și a evoluat, și datorită complexității în sine a conținutului doctrinar de care messalienii erau acuzați.

Principala dificultate în definirea sub multiplele aspecte, dogmatic, spiritual, istoric și geografic a ereziei mesaliene constă, așa cum spunea și eruditul Prof. John Meyendorff, în aceea că „nu este ușor a ști exact ce înseamnă în mod real «Messalianism»”², și aceasta, pe de o parte, datorită nenumăratelor legături ale acestei erezii atât cu doctrinele filosofice sau religioase păgâne, cât și cu trăirile spirituale deviante din sânul creștinismului, ale monahismului aflat în formare în special, iar, pe de altă parte, datorită puținătății surselor de informare despre această erezie. Datele referitoare la această controversă provin, cu excepția lucrării

¹ Ir. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP I (1935), p. 64.

² John Meyendorff, „Messalianism or anti-messalianism; A Fresh Look at the Macarian Problem” în Vol. Kiriakon Festschrift Johannes Quasten II. Munster, 1971, p. 586.

anonime siriene „Cartea treptelor” *Liber Graduum*³ și a corpusului Pseudo Macarian, de origine messaliană, toate din răspunsurile la erezie ale diferitor Sfinți Părinți ce au trăit în timpul disputei sau au relatat mai târziu despre ea, fiind de aceea vulnerabile acuzei de subiectivism.

Astfel, Columba Stewart afirmă că „deoarece condamnările împotriva messalienilor sunt întotdeauna sub forma reacțiilor din partea autorităților bisericești, e inevitabil un anumit scepticism asupra acestor informații, și de aceea se poate spune că a folosi listele antimessaliene ca și criteriu teologic pentru detectarea «ereziei messaliene», reprezintă o metodologie defectuoasă”⁴.

Studiul lui Irene Hausherr „*L'erreur fondamentale...*” nu ar fi în această perspectivă decât exemplul clasic al acestui efort de a sistematiza messalianismul, considerându-se că prin el „un sistem 'messalian' a fost dedus din listele de condamnare și apoi aplicat variatelor texte ca un etalon de a măsura „messalianismul” lor, astfel încât, a folosi listele ca și bază de identificare a messalianismului, e echivalent cu a te rătăci printr-o sală cu oglinzi”⁵.

Alte formulări ale cercetătorilor în domeniu revendică, de asemenea, o judecată contextuală a relatărilor și informațiilor istorice și doctrinare despre messalianism.

Astfel, Alexander Golitzin consideră messalianismul “ca un exemplu particular al unei tradiții sau complex de tradiții, un fel de substrat – ce pare a fi fost coextensiv cu răspândirea geografică a creștinismului însuși la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea” – al antropomorfismului și a hristologiei de tip antropomorfit⁶, iar Reinhart Staats apreciază că „imagistica și terminologia asociată Messalianismului din punct de vedere al originii nu e nici mai mult nici mai puțin decât o manifestare dramatică a Creștinismului Sirian și, de aceea, poa-

³ *Liber Graduum*, ed. M. Kmosko în *Patrologia Syriaca* I 3, Paris, 1926.

⁴ Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 6.

⁵ Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 7-8.

⁶ Alexander Golitzin, „Forma lui Dumnezeu și vederea slavei. Reflecții asupra controverselor antropomorfe din anul 399 d. Hr.”, în vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Arhid. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, 1998, p. 219.

te fi considerată cu greu eterodoxă numai din punct de vedere al ortodoxiei Bisericii imperiale vorbitoare de limbă greacă⁷; tot el afirmă că „criteriul considerării «caracterului messalian» pare a fi derivat din listele antimessaliene, dar astfel se poate bănuî că termenul 'messalian' ajunge să fie folosit tot atât de vag ca și cel de „gnostic”, în acest caz ca o etichetă largă pentru grupurile harismatice și pietiste”⁸.

De aceea „reconstrucția, din punct de vedere istoric a disputei messaliene sugerează că ceea ce poate fi cunoscut despre messalieni este, de fapt, nu despre ei, ci despre ce a fost scris împotriva lor”⁹, „singura modalitate sigură (de a analiza messalianismul unei opere) fiind a considera fiecare fel de mărturie pe rând, recunoscând că fiecare furnizează o perspectivă particulară asupra controverselor messaliene”¹⁰.

În afară de aceste considerații ale cercetătorilor în domeniu, recunoaștem că este dificil, de asemenea, a defini această controversă deoarece, întinzându-se pe o perioadă istorică foarte mare, numele de messalian a devenit o denumire uneori peiorativă cu care au fost numiți atât ereticii propriu-ziși provenind din Siria, cât și diferite grupuri de călugări ce au manifestat în trăirea și spiritualitatea lor excese ascetice sau concepții exclusiviste față de lume, muncă, căsătorie, etc., și chiar isihăștii în secolul al XIV-lea, acuzați de messalianism în disputa cu Varlaam Calabritul, urmele messalienilor pierzându-se, în cele din urmă în Evul Mediu prin confundarea lor cu ereticii pavlicieni și bogomili, cu care aveau idei eretice înrudite. Se distinge astfel un înțeles larg și unul restrâns al termenului messalianism, a căror legătură nu e întotdeauna clară din punct de vedere istoric, fiind dedusă doar din asemănarea de idei și doctrină.

De aceea, pentru o clară prezentare a controverselor și a influențelor ei, vom expune mai întâi doctrina ereticilor messalieni și pe baza acesteia vom urmări, punctând diferitele repere istorice și atitudini doctrinare, desfășurarea istorică a controverselor ținând seama de ambele sensuri larg

⁷ Apud Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 10, cf. Reinhart Staats – „Messalianerforschung”, p. 53.

⁸ R. Staats, *Messalianerforschung*, p. 68-71, apud *Ibidem* p. 8.

⁹ Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 6.

¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

și restrâns al termenului «messalianism». Va rezulta astfel, în paralel, ca un cadru al tabloului complex al conținutului propriu-zis al ereziei, un păienjeniș al nenumăratelor interrelaționări și tangențe ale operelor unor Sfinți Părinți la curentul spiritual deviant messalian.

Doctrina

Înainte de a trece la expunerea istoricului ereziei se cuvine să răspundem la întrebarea ce anume este de fapt messalianismul? Într-o succintă definiție, messalianismul s-ar defini ca o erezie de natură spirituală în principal, a cărei esență constă în materialismul mistic de origine stoică și dualist-maniheană, întemeind un panteism spiritualist exprimat printr-o doctrină despre nepătimire ce fundamentează antisacramentalismul și antiinstituționalismul eclesastic precum și un comportament social și moral deficient.

Doctrina messaliană ne-a fost transmisă îndeosebi în scrierile cu caracter antieretic ale istoricului bisericesc Teodoret al Cirului, *Haereticarum fabularum compendium* și în a sa *Historia ecclesiastica*, în tratatul *De receptione haereticorum* al presbiterului Timotei din Constantinopol și în cel al Sfântului Ioan Damaschin, *Liber de haeresibus*, care toate prezintă sub formă de capete de acuzare ideile doctrinare greșite ale acestora. Conform acestor scrieri zece ar fi punctele principale prin care ereticii messalieni se îndepărtau de la credința ortodoxă: 1. Prezența unui demon conlocuind în fiecare suflet omenesc încă de la naștere; 2. Ineficacitatea tainei Botezului pentru scoaterea acestui demon din suflet; 3. Eficacitatea exclusivă a rugăciunii în această privință; 4. Venirea Duhului Sfânt în suflet asemeni unui Mire; 5. Eliberarea de patimi; 6. Revendicarea puterii de a vedea însăși ființa lui Dumnezeu și de a face profeții; 7. Fuga de muncă și dorința de a dormi; 8. Somn excesiv și pretenția că visurile din timpul somnului sunt profetice; 9. Dispreț pentru structurile ecclesiale și 10. Comportament sperjur, fățarnic și desfrănat¹¹.

Vom rezuma mai jos, extrăgând din aceste liste ce recenzează erezia messaliană, formulările ideilor eretice luate, așa cum ne spune Teodoret de Cyr și Ioan Damaschin, chiar din scrierile messalienilor.

Referitor la primul cap de acuzare aflăm la Sfântul Ioan Damaschinul că messalienii spuneau că „satana conlocuiește cu omul în mod

¹¹ C. Stewart, *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford 1991, p. 55-56.

personal, dominându-l în toate”, că “Satana și demonii posedă mintea oamenilor, iar firea oamenilor este sălaș (κοινωνικη εστι) duhurilor răutății”, și că „Satana și Duhul Sfânt conlocuiesc în om și nici Apostoli nu erau curați de aceste lucrări ce corup oamenii.”¹² Răul reprezintă «rădăcinile păcatelor» (τασ ριζας των αμαρτιων)¹³ care coexistă cu sufletul de la naștere. Satana este amestecat sau compus (συμπεφυρται) cu sufletul, continuând să lucreze în el chiar după botez cu forța sa deosebită (η ενεργουμενη ενεργεια)¹⁴. Demonii stăpânesc sufletul fiind în consubstanțialitate cu el exprimată de messalieni prin cuvinte corespunzătoare ca ουσιωδως, επιποστατως, συνουσιωμενη¹⁵, vădind, prin coroborare cu propoziția 13 de la Sfântul Ioan Damaschin – „οτι φυσει τα κακα”, influența maniheană de care sufereau. Orice suflet care nu-l are pe Hristos în simțirea sa (εν αισθησει και παση ενεργεια) este locuit (οικητηριον) de șerpi și fiare sălbatice, simbolizând puterea împotrivoare a răului, chiar trupul asumat de Hristos la întrupare fiind plin de demoni pe care El apoi i-a scos afară¹⁶.

În același context al stăpânirii trupului Domnului de către demoni, ereticii messalieni afirmău dochetismul spunând că “omul pe care l-a luat Domnul din Fecioara Maria, când se schimba în duh (πνευμα), când în trup (σωμα), pentru că trupul Domnului era necircumscribit, ca și firea divină (καθαπερ η θεια φυσισ).

Referitor la ineficacitatea Botezului și a celorlalte Sfinte Taine în lupta împotriva acestei prezențe demonice în suflet aflăm de la presbiterul Timotei că messalienii spuneau că acesta nu poate izgoni demonii din suflet și nici tăia rădăcinile păcatului unite omului în mod consubstanțial, ci poate doar să înlătore „lucurile dintâi”, τα προτερα, ale păcatului, „făcute înainte de Botez” și înlăturate prin acesta “în timp ce rădăcinile păcatului în-

¹² Ioan Damaschin, *Liber de haeresibus*, PG 94, prop. 1, 2 și 3, col. 729, apud *Ibidem*.

¹³ Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, 1-2; Timotei, *De receptione haereticorum*, PG 86/1, prop. 2, col. 48, apud *Ibidem*.

¹⁴ Idem prop. 5 și 3, apud *Ibidem*.

¹⁵ Idem prop. 1 și 8, Timotei Presbiterul *op. cit.* prop. 1 și 4, apud *Ibidem*.

¹⁶ Idem prop. 12 și de asemenea Timotei Presbiterul, *op. cit.* prop. 7b., apud *Ibidem*, p. 66-67.

suși rămân”¹⁷. Legată de această ineficacitate a Botezului e atribuirea exclusivă doar rugăciunii a puterii de izbăvire de demoni. Sfântul Ioan Damaschinul ne spune că ei afirmau că “nici Botezul nu desăvârșește pe om, nici primirea dumnezeieștilor taine nu curățește sufletul, ci numai prin rugăciunea stăruitoare”, că păcatul rămâne în om și după Botez, și că veșmântul dumnezeiesc și nescricăcios nu se dobândește prin Botez, ci numai prin rugăciune¹⁸ „Numai prin rugăciunea zeloasă” (αλλὰ μόνῃ ἡ παρ αὐτοῖς σπουδαζομένη εὐχῇ)¹⁹, sau intensă (εκτενῆς)²⁰ sau continuă (ενδελεχῆς)²¹ poate fi scos afară diavolul din suflet. Scoaterea diavolului din suflet este simțită de om, prin sufletul său, iar acest fapt arată concepția lor psihologizantă și pietistă asupra vieții duhovnicești, exprimată prin accentul pus pe rugăciunea stăruitoare, agitată, iar nu pe cea continuă.

Deși negau eficacitatea Sfintelor Taine, atitudinea lor față de comuniunea bisericească era mai degrabă una de indiferență decât de negare totală, defăimare sau dispreț. Teodoret al Cyrului ne spune că conducătorii ereziei “nu s-au despărțit de comuniunea bisericească, deși ziceau că nici nu folosește la nimic, nici nu face nici un rău hrana cea dumnezeiască (Sfânta Împărtășanie) despre care Domnul Hristos a zis: «cel ce mănâncă Trupul Meu și bea sângele Meu va trăi în veci»(Ioan 6, 51-54 și 58)”²². Ca și în viața duhovnicească ascetică și în cea sacramentală, pentru ei criteriul autenticității și eficacității era dat tot de simțirea lucrării harului în suflet. Ei nu se împărtășeau până nu simțeau în mod real (αἰσθητῶς αἰσθονται) venirea (parousia) Duhului în suflet. Pentru ei criteriul adevăratei comuniuni în biserică nu e credința în Hristos, ci în primul rând această simțire a Duhului în suflet, fiind așadar un criteriu foarte subiectiv și psihologic: „Sufletul care nu are pe Hristos în

¹⁷ Presbiterul Timotei, *op. cit.*, prop. 2, cf. de asemenea și Teodoret de Cyr, *Haereticarum...*, PG col. 429, apud C. Stewart, *op. cit.* p. 60, nota 109.

¹⁸ Ioan Damaschin, *De haeresibus liber*, PG 94, col. 729, prop. 4, 5, 6.

¹⁹ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 4, col. 729.

²⁰ Timotei Presbiterul, *op. cit.* prop. 3.

²¹ Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, in PG 83, prop. 2, col. 429.

²² Teodoret de Cyr, *Historia ecclesiastica*, 2, in PSB 44, p. 166, cf. de asemenea și Presbiterul Timotei, *op. cit.*, prop. 12.

simțire și în toată lucrarea (εν αισθησει και παση ενεργεια) este locuință șerpilor și fiarelor veninoase”²³.

Izgonirea demonului prin rugăciune e urmată imediat de venirea Duhului Sfânt în suflet, prin simțirea acestuia de către suflet, și exprimată ca stare de inspirație, de vizitare (επιφοιτησις), de venire (παρουσια) și intrare (εισοδος) a Duhului în suflet. „Simțirea trebuie să primească venirea inspirației Duhului” (της γνομενις του Πνευματος επιφοιτησεως την αισθησιν δεχεσθαι)²⁴. Duhul Sfânt este Mirele ceresc a cărui „comuniune (κοινωνιας) sufletul trebuie să o simtă, precum femeia simte unirea (σινουσια) sa cu bărbatul.”²⁵ Această expresie reliefează inspirația din teologia populară de origine ebraică, exprimată însă de messalieni în termeni vădind iarăși influențarea lor de către maniheism. Din starea de conlocuire (συνοικουσιν) și comuniune, întâlnire (σινουσια) cu duhurile demonice, sufletul ajunge să aibă conlocuirea și comuniunea (κοινωνιας) cu Duhul Sfânt primind substanța (υποστασις) Duhului Sfânt²⁶.

Această prezență a Duhului în suflet produce starea de nepătimire, experimentată de suflet prin simțirea sa ca plenitudine și siguranță deplină de sine. „Omul poate (și trebuie) să perceapă în mod sensibil (αισθητως) Persoana Duhului Sfânt, în toată plenitudinea, certitudinea și lucrarea (εν παση πληροφορια και παση ενεργεια)”²⁷. Această concepție era posibilă probabil datorită unei alte erori a messalienilor, anume aceea cu privire la sufletul omenesc despre care spuneau că trebuie să fie zidit din două părți, una comună oamenilor, și una celor cerești²⁸.

Ajuns în starea de nepătimire (απαθεια), ereticii messalieni afirmau că sufletul vede întreaga Sfântă Treime cu ochii trupești. „Celor ce se roagă Mântuitorul li se arată în lumină...”²⁹. „Preasfânta, de viață făcătoarea și

²³ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 12.

²⁴ *Ibidem*, p. 9; cf. de asemenea *Historia ecclesiastica*, 4b și Timotei Presbiterul, *op. cit.* prop. 3c.

²⁵ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 8.

²⁶ Timotei Presbiterul, *op. cit.* prop. 4; Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 8.

²⁷ *Ibidem*, prop. 7, 17.

²⁸ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 16, col. 731.

²⁹ *Ibidem*, prop. 18.

fericita Treime, care este întregii zidiri nevăzută după ființă, li se face văzută ochilor trupului acelor ajunși la ceea ce ei numesc nepătimire; și numai acelor oameni se face arătată, și este văzută în mod trupesc de către ei.”³⁰ Deasemenea ei pretindeau că au viziuni percepute în simțire și în firea divină (οτι εστιν αποκαλυψις εν αισθησει και υποστασει θεικη)³¹, că pot face profeții (τα εσομενα προλεγεινεπιχειρουσιν)³², pot vedea demonii și puterile nevăzute (τας αορατους δυναμεις αισθητως καθορωσι)³³, revendicându-și discernământul duhovnicesc, deosebirea duhurilor. “Cei duhovnicești pot vedea păcatul și harul înăuntru și înafară, sălășluit și activ”³⁴. „Ei spun că știu în care stare se prezintă sufletele celor desăvârșiți și se închipuie (φανταζονται) cunoscători ai inimii (καρδιογνωσται), încât știu cu siguranță din împrejurări și obișnuință dispozițiile oamenilor”³⁵.

La baza acestor puteri suprafirești ei considerau că stă transformarea sufletului omului duhovnicesc în firea dumnezeiască și nemuritoare, atunci când ea ajunge la nepătimire³⁶. Această transformare e exprimată printr-o schimbare și transformare (τρεπεται και μεταβαλλεται) a firii divine în orice ar vrea, pentru a amesteca (συνγκραθη) cu ea sufletele vrednice³⁷. Ca urmare după atingerea acestei stări, aceștia se considerau liberi de patimi, nestăpâniți de păcate, și deci considerau postul și orice disciplină ascetică trupească ca inutilă deoarece, prin nepătimire (απαθεια) ei au devenit cu totul liberi. „Duhul Sfânt vestindu-și prezența în chip sensibil și văzut, eliberează trupul de impulsunile patimilor și scapă complet sufletul de înclinarea spre mai rău, astfel încât nu mai este nevoie nici de postul care să domolească trupul, nici de învățătura care să înfrâneze și să îndrumeze ca să umble după cele în bună rânduială”³⁸.

³⁰ Timotei Presbiterul, *op. cit.*, prop. 5.

³¹ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 10.

³² Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium* 7, in PG 83, col. 429, *Historia ecclesiastica*, 9, in PSB 44, p. 167; vezi deasemenea și Timotei Presbiterul, *op. cit.*, prop. 10:

³³ Timotei Presbiterul, *op. cit.*, prop. 10

³⁴ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 9.

³⁵ Timotei Presbiterul, *op. cit.*, prop. 17

³⁶ *Ibidem*, prop. 11.

³⁷ *Ibidem*, prop. 6, 11.

³⁸ *Historia ecclesiastica*, 9, in PSB 44, p. 167.

De aici concepția lor despre libertate înțelegea ca totală imoralitate. „Ei spun că se poate dedica cineva pe sine însăși, după așa-zisa nepătimire, vieții senzuale și dezordinei (εις τρυφήν και ακολασίαν) nevinovat și fără frică, și nici o supunere nu are vreunei patimi, ci libertate fiind celor mântuiți a se abandona plăcerii cu patimă”³⁹. Această libertate derivă probabil din faptul că ei înțelegeau nepătimirea ca întoarcere la starea originară a omului, „Adam și Eva, înainte de a fi călcat porunca, împreunându-se fără patimă (απατῶς εκοινωνικεν)”⁴⁰. Tot dobândirea nepătimirii îi făcea să considere munca inutilă. Ei se considerau duhovnicești (πνευματικούς) și de aceea defăimau lucrul mâinilor ca pe ceva rău care-i făcea să piardă această stare⁴¹. Tot din această cauză refuzau să facă fapte de milostenie și caritate, revendicându-se pe ei ca fiind cu adevărat săraci cu duhul și că, deci nu au mijloace de a ajuta pe alții⁴².

Ei se socoteau și se numeau posedați (ενθουσιασμοι) mai degrabă decât inspirați (εμπνευσθεις) de către Duhul Sfânt, considerând greșit, ca inspirate de Duhul Sfânt, visele profetice pe care le aveau în timpul somnului căruia se dedicau cât mai mult tocmai în acest scop.⁴³ Pe lângă messalieni sau evhiți „ei mai au și alt nume, provenit din însăși activitatea lor, căci se numesc entuziaști deoarece cred că primesc puterea de a lucra, de la un duh (demon) și socotesc această putere ca o prezență a Duhului Sfânt”⁴⁴. Din această dorință de a dormi spre a visa profetic nu agreau munca, sustrăgându-i-se sub pretenția că se roagă. „Atinși de această boală foarte grea fug de munca manuală, socotită ca ceva rău, se dedau somnului și numesc profeții cele văzute în visele lor”⁴⁵. Se observă din acest fapt un comportament fățarnic și pervers. Teodoret de Cyr ne spune că messalienii „încercând să ascundă boala și deși sunt dovediți, tăgăduiesc fără rușine și condamnă pe cei ce au aceste păreri

³⁹ Presbiterul Timotei, *op.cit.*, prop. 16.

⁴⁰ Ioan Damaschin, *op. cit.*, prop. 14.

⁴¹ Presbiterul Timotei, *op. cit.*, prop. 13.

⁴² *Ibidem*, prop. 15.

⁴³ *Ibidem*, prop. 14.

⁴⁴ Teodoret de Cyr, *Historia ecclesiastica*, 1, în PSB 44, p. 166.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 166, cf. de asemenea și *Haereticarum fabularum compendium* 6, in PG 83, col. 429.

pe care ei înșiși le poartă ascunse în sufletele lor”⁴⁶. În lista despre ereziile lor transmisă de presbiterul Timotei se dă de înțeles că un asemenea comportament sperjur e permis celor ce au atins *απαθεια*. „Nici de la sperjur, nici de la anatematizarea (propriilor învățături eretice) nu-i împiedică pe cei ajunși duhovnicești, după ceea ce ei numesc nepătimire”⁴⁷.

Acestea sunt în principal punctele greșite de care se făceau vinovați ereticii messalieni, iar din expunerea istoricului ereziei ni se vor descoperi alte aspecte doctrinare ce vor întregi tabloul său doctrinar.

Originile și desfășurarea istorică a disputei messaliene

Leagănul de formare și de răspândire spre Apus al ereziei îl constituie Siria, de unde ne provin și primele denumiri ale ereziei ca messalianism, prin opera *Contra haereses*⁴⁸ a Sfântului Efrem Sirul scrisă între anii 363-373.

Sfântul Efrem Sirul sfârșește lista ereziilor descrise în opera sa alăturând messalienii altor eretici, dintre care tot din Siria și tot de natură ascetică mai erau Catarii (= Maniheii) și Audienii, în strofa a patra spunând despre messalieni: „Și messalienii (mșallyane) care sunt desfrânați [ori „rușinoși”, „tulburători” (excitați) *ezdallal*]: Dumnezeu este Cel ce-i face să se întoarcă la staulul Său”⁴⁹. Este o foarte succintă descriere, explicabilă probabil prin puțina informație de care dispunea Sfântul Efrem, în care două cuvinte siriene cu înțelesuri foarte multiple: *mșallyane* = a se ruga, a se închina, și *ezdallal* = a se cutremura, a fi agitat, dar și cei care sunt vrednici de dispreț, cei care sunt depravați, sugerează în mod sumar erorile de comportament ale grupului.⁵⁰ Se întrevăd din această relatare viitoarele concepții eretice în ce privește accentul exclusiv pe rugăciune și numirea de ‘entuziaști’ (ἐντουσιασταί) pe care o vor primi mai târziu în cadrul condamnării lor de către Sinodul al III-

⁴⁶ Teodoret de Cyr, *Historia ecclesiastica*, 2, în PSB 44, p. 166.

⁴⁷ Presbiterul Timotei, *op. cit.*, prop. 19.

⁴⁸ E. Beck, *Des hl. Ephraem des Syrs Hymnen contra haereses* (CSCO 169-170), Louvain, 1957, p. 79, apud J Gribomont, *Le Dossier des origines du messalianisme*, p.612, nota 8.

⁴⁹ *Contra haereses*, *Madrasa* 22 nota 6 p. 15 apud Columba Stewart – *Working the Earth of the Heart*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

⁵⁰ Cf. C. Stewart, *op. cit.* p. 15-16.

lea Ecumenic de la Efes⁵¹, precum și în cadrul descrierii ce le-o va face Teodoret de Cyr în *Haereticum fabularium compendium* (4. 11).

Tot la Sfântul Efreem Sirul sunt pomeniți succint messalienii în *Testamentul* său, într-o listă prezentând pe larg ereziile epocii sale, asociind termenul MȘLNI' cu "evhiții, partizani ai lui Bardesane"⁵².

Sfântul Epifanie al Salaminei în operele *Ancoratus*⁵³ și *Panarion*⁵⁴ [373 – 377] va fi cel care îi va numi pentru prima dată pe messalieni cu termenul de evhiți sau ευχομενοι = cei care se roagă, asociindu-i cu trei grupuri de necreștini dintre greci „Martirieni, Eufemiți și Satanieni care au existat încă din timpul lui Constantin” [cel Mare] și “de la care messalienii și-au luat falsul lor ideal”. Asocierea o face doar pe baza accentului pus de aceștia pe rugăciune, Sfântul Epifanie nedispunând de multe date despre messalieni. Eufemiții, Martirienii și Satanienii „au debutat printre greci, neaderând nici la iudaism, nici amestecându-se cu creștinii, nici nu au fost dintre Samariteni, ci au fost doar Greci”⁵⁵. Acest grup ar fi vorbit despre zei, dar ofereau rugăciune și cinste numai unuia dintre ei pe care îl numeau Παντοκράτωρ. Construiau locuri de închinare, se adunau de două ori pe zi pentru rugăciune comună și cântau imne și ovații (ευφρομιας) [> de aici numele de Eufemiți] lui Dumnezeu. Au fost pedepsiți de autoritățile locale; drept urmare unii dintre ei au murit, și aceștia au fost numiți Μαρτυριανοί⁵⁶, despre care tot Epifanie ne spune că începuseră să fie cinstiți de unii ofițeri (e amintit un anume general Lupicien) ce i se arătau lui ostili, comemorându-i pe

⁵¹ Schwartz, *Acta conciliorum* 1. 1. 7, p. 117. 6 și 15, apud C. Stewart, *op. cit.*, p. 16, nota 11.

⁵² Efreem Sirul, *Testamentum* în L. Duval, *Journal Asiatique*, ser. IX, 18, 1901, 266 (298); text grec în *Opera s. Ephraemi*, ed. J. S. Assemani, ed. graeco-latina II, Roma 1743, 242, apud J. Gribomont, *Le Dossier des origines du messalianisme*, p. 612, arătând posibila confuzie paleografică DIȘNI' existentă în textul original siriac față de cel grec, MȘLNI'.

⁵³ Ed. K. Holl, în *Epiphanius' Werke* i (GCS 25), Leipzig 1915, 22, 10-12.

⁵⁴ *Idem*, ii (CGS, Berlin, 1980), iii (GCS, Leipzig, 1915-33).

⁵⁵ Epifanie al Salaminei, *Panarion*, ed. K. Holl, în *Epiphanius' Werke*, i. 150 ff., ii (rev. J. Dummer, GCS; Berlin 1980), iii (GCS; Leipzig, 1915-1933), (80. I. 3-4), apud C. Stewart, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁶ *Panarion*, (80. I. 4-2. 4), apud *Ibidem*.

euchiți la mormintele lor⁵⁷. Alții au dedus că Satan a fost mult mai vrednic de închinare, și aceștia au fost Satanieni (Σατανιστῶν)⁵⁸.

Așadar messalianismul pare a avea descendenți între păgâni, însă ce e clar e că și Sfântul Epifanie plasează originea mișcării mult mai devreme, la începutul secolului al IV-lea, legând diferitele erori de comportament de care se făceau vinovați messalienii, de existența, în Mesopotamia, a unor grupuri de credincioși cu practici ascetice ostentative ca Sirienii Saccophores, penitenți îmbrăcați în sac, care imitau practici ascetice vetero-testamentare ale nazireatului, precum și de concepția maniheică a separării față de lume prin respingerea muncii și practicarea „trândăviei”⁵⁹. Aceștia se pare că au emigrat din împrejurimile Edesei, din regiunea Osrhoene din Mesopotamia, invadând în grupuri mari de bărbați și femei Siria și provinciile Asiei Mici, în cea de a doua jumătate a secolului al IV-lea⁶⁰. Această înrudire cu maniheismul originar din Siria e confirmată, așa cum vom vedea în continuare, și de alte surse istorice, esența messalianismului însuși stând în credința maniheană în prezența substanțială a principiului răului în suflet.

Interesantă și definitorie pentru gruparea messaliană este și nota Sfântului Epifanie dată tot în Panarion despre „unii dintre frații noștri, de altfel ortodocși, [care] necunoscând măsura (*metron*) vieții în Hristos, nu au înțeles că porunca de a renunța la lume, de a abandona proprietățile și bogățiile, de a vinde bunurile și a le da săracilor nu înseamnă a fi leneș (*argos*) și nelucrător (*aergos*) și a se hrăni fără discernământ (*akairofagos*)”, notă similară, așa cum vom vedea, celei a Sfântului Grigorie de Nyssa despre messalieni, prin ea putându-se identifica reprezentanții messalienilor aflați deja în Biserică⁶¹.

Datorită puținătății informației, Sfântul Epifanie al Salaminei nu poate să stabilească originea acestei grupări, deoarece messalienii, cel

⁵⁷ Epifanie de Salamina, *Haereticum* LXXX, 1-3, PG tom 42 col 756 sq. Cf. G. Bareille art. Euchites, în DThC, tom V, col. 1456.

⁵⁸ Panarion, (80. 3. 1.), apud ibidem.

⁵⁹ Panarion (80. 6. 3-7.4) apud C. Stewart, op. cit nota 23, p. 21.

⁶⁰ Epifanie de Salamina, *Haereticum* LXXX, 1-3, PG tom 42 col. 756 sq. Cf. G. Bareille art. cit. loc cit.

⁶¹ Epifanie de Salamina, Panarion, 4, 1-2, apud Jean Danielou, *Gregoire de Nyssa et le messalianisme*, RSR, nr. 1-2, 1960, p. 122.

puțin la început, nu purtau numele unui fondator ori eretic anume și nu erau efectiv organizați ca grupare ori mișcare eretică. Înainte de anul 361, sub împăratul Constans, euchiții messalieni se prezentau în grupuri de vagabonzi fără preoțime și conducători, cersind milostenie pentru a trăi, dormind și lenevind și revendicând ca exercițiu religios exclusiv rugăciunea⁶². Toate aceste grupări sunt presupuse ca înrundindu-se cu messalienii creștini, Sfântul Epifanie încheind prin relatarea că toți ευχομενοι „se dădeau în spectacol în aer liber, depășeau limitele buneicuviițe, se dedicau rugăciunii și cântării de imne”⁶³.

Sfântul Epifanie menționează deja prezența messalienilor în Antiohia descriindu-i pe aceștia ca neavând “nici început, nici sfârșit, nici cap, nici rădăcină, ci sunt complet instabili și înșelători și anarhici, total fără nume sau lege (θεσμου) ori rânduială (θεσεως) legislație (νομοθεσιος)”⁶⁴ iar după ce le descrie erorile comportamentale precum și ale altor erezii, încheie spunând tot despre messalianism: “Și călcându-l pe acesta în picioare sub încălțăminte Evangheliei, ca pe unameleon cu multe picioare, fără formă sau înfățișare și suflând departe un miros greu respingător, să mulțumim lui Dumnezeu în toate lucrurile”⁶⁵.

Tot Sfântul Epifanie al Salaminei ne relatează în *Panarion* (75) despre prezbiterul Aerius care, între anii 365-370, refuzase să împlinească sarcina dată lui de mitropolitul Eustație al Sebastei de a conduce un ospiciu în Sebasta, nesupunere specifică ereziei mesaliene care considera activitatea socială ca inutilă și dăunătoare vieții spirituale. În cele din urmă preotul Aeriu a rupt legăturile cu mitropolitul său tocmai din cauza concepției sale ascetice extremiste. Descrierea ce o face Sfântul Epifanie vieții din comunitatea eustațiană condusă de prezbiterul Aeriu este sugestivă pentru asemănarea ei cu cea a grupării messaliene din Mesopotamia. Eustațienii extremiști duceau o existență ascetică într-o sărăcie radicală, respingând orice posesiune, „retrași departe atât de biserici cât și de locuri cultivate, sate sau orașe. În acest deșert, el (Aeriu) le porun-

⁶² Epifanie de Salamina, *Haereticum* LXXX, 1-3, PG tom 42 col 756 sq. Cf. G. Bareille art. cit. loc. cit.

⁶³ *Panarion*, (80. 3. 2.), apud *Ibidem*, p. 19.

⁶⁴ *Panarion* (80.3. 3b) apud *Ibidem*, p. 19-20.

⁶⁵ *Panarion* (80. 11. 7) apud *Ibidem*, p. 22.

cea să doarmă sub cerul liber, pe zăpadă, în adăposturi improvizate din peșteri și din scorburii. El disprețuia regulile fixe de post, chiar pentru săptămâna pascală, înceta a posti Duminică dacă acest lucru îi plăcea⁶⁶.

Relatarea cazului preotului Aeriu de către Sfântul Epifanie ne face, așadar, legătura cu alt cerc monastic unde ideile messaliene au fost probabil prezente, anume cel condus de Eustație al Sebastei, mentorul Sfântului Vasile cel Mare în tinerețea acestuia, condamnat însă în Sinodul local de la Gangra, în Asia Mică, din anul 340, condus de episcopul arian Eusebiu al Nicomidiei. Condamnarea de către sinod în canoanele sale a practicilor ascetice extremiste ale eustațienilor referitoare la respingerea formală a căsătoriei și a vieții de familie de către aceștia (can. 1, 9, 10, 14, 15, 16), la neaprobarea căsătoriei preotului (can. 4), la întemeierea de comunități monastice independente de episcopi sau preoți (can. 5, 6, 7, 8, 11), la postul în zilele de Duminică și postul total de carne (can. 2, 18, 19), poate fi considerată o luare de atitudine față de ideile messaliene⁶⁷.

Principalele erori relatate pe care le practica messalienii creștini sunt, așadar cele privitoare la încălcarea comportamentului social normal, Sfântul Epifanie completând tabloul ereziei lor prin descrierea înțelegerii greșite de către aceștia a vieții sexuale. Messalienii sirieni, ne spune el mărturisindu-și marea neputință (inabilitate) de a vorbi el însuși despre deplina lor lipsă de rușine și despre desfrâul lor, „nu practicau separarea sexelor, ci permiteau bărbaților și femeilor să trăiască împreună (ἐπι το αὐτο)”. El remarcă doar faptul că această imoralitate nu poate fi stârpită deoarece bărbații și femeile dormeau în același loc⁶⁸.

⁶⁶ Ibidem, apud, J. Gribomont, *Le dossier des origines du messalianisme*, p. 614.

⁶⁷ I. Floca *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1991; pe aceeași linie a disputei messaliene putem plasa și confruntările mai timpurii precum și cele mai târzii ale Bisericii cu diferite grupări de extremiști sancționate în alte canoane sau la alte Sinoade locale sau ecumenice (can. 51, 53 Ap.; 14 Ancira, 1, 28, 47, 86 Sf. Vasile). Cu privire la încadrarea grupării eustațiene în disputa messaliană, vezi John Meyendorf, art. cit., p. 589, și art. *St. Basil, the Church, and Charismatic Leadership*, p. 197-215, concluzia reverendului John Meyendorf fiind că „mai degrabă erorile eretice aparțineau unor membri prea zeloși ai cercului său” iar nu mitropolitului Eustațiu al Sebastei al cărui nume îl purtau. Vezi de asemenea și J. Gribomont, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, în *Irenikon*, Tome LIII, trim. 2, 1980, p.123-144.

⁶⁸ Panarion, (80. 3. 4-6), apud C. Stewart, *op. cit.*, p. 20.

Ei își justificau acest trai împreună prin credința în Hristos care le cerea să renunțe la lume și să se separe de propriile rude, să doarmă în stradă disprețuind sărăcia pentru că „ei nu trebuie să aibă nici o proprietate pe pământ. Ei nu au responsabilități, mijloace de trai ori proprietăți și supraviețuiesc cerșind. Cuvintele lor sunt nechibzuite; dacă îl întrebi pe unul de unde este, el îți va spune orice dorești. Se va revendica a fi profet, ori Hristos, ori patriarh, ori înger; tu doar îi sugerezi un titlu și el îl va folosi. Ei nu postesc și pretind că se roagă toată noaptea. Mănâncă și beau fără scrupule oricând le e foame”⁶⁹.

Tot Sfântul Epifanie ne spune că, având originea în Persia concepția lor negativistă față de lume „au învățat-o poate de la Mani, ‘cel care a venit din Persia’, „de unde ei [messalienii] au primit slăbiciunea minții”⁷⁰, acest fapt fiind argumentat odată în plus de concepția lor despre puritate și curăție *εγκρατεία* – messalienii sfătuindu-și femeile să nu se angajeze în relații sexuale; “încă fac o batjocoră din povățuirile lor prin faptul că nu-și urmează propriul sfat. Acei care nu trăiesc în puritate și curăție *εγκρατεία*, sublicitează prin ignoranță acțiunea lor virtuoasă”. Totuși Sfântul Epifanie încheie conchizând că “cel puțin unii dintre messalieni urmează o viață de *εγκρατεία*”⁷¹.

Circulația ideilor mesaliene, s-a răsfrânt asupra vieții bisericești prin luarea de măsuri restrictive a activității grupării messaliene. Este ceea ce s-a făcut într-o primă perioadă pe plan local în zonele învecinate Siriei, prin activitatea și Sinoadele episcopilor de Antiohia și Side (circa 380-400), și apoi odată cu înaintarea ereziei spre apus, pe plan central prin activitatea episcopului Atticus al Constantinopolului (406-425), prin Sinodul întrunit la Constantinopol în anul 426, prin *Legea împotriva tuturor ereticilor* din anul 428 și, în sfârșit, prin cel de al treilea Sinod Ecumenic de la Efes din anul 431. Relatări despre toate aceste luări de poziție împotriva messalienilor, aflăm la diferiți Sfinți Părinți și scriitori bisericești din perioada secolelor V-VIII, precum și în alte diferite acte și cronici bizantine.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Panarion, (80. 4. 3), apud *ibidem*, nota 23, p.21.

⁷¹ Panarion, (80. 9. 1-5), apud *ibidem*, p. 21-22.

Teodoret al Cyrului în „*Historia ecclesiae*” alătură, ca și Sfântul Efrem Sirul, erezia messaliană celei a audienilor cu care de altfel s-ar înrudi dacă ținem cont de relațiile privitoare la relațiile dintre sexe din opera Sfântului Epifanie al Salaminei și de originea siriană și maniheică comune. Astfel Sfântul Teodoret al Cyrului ne relatează că audienii „s-au despărțit de adunările bisericești fiindcă unii dintre ei caută câștig blestemat, iar alții trăiesc în afara legii, nelocuind împreună cu femeile lor după lege”⁷². În legătură cu versetul de la Facere 1.26. „să facem om după chipul și asemănarea noastră”, aceștia afirmă un antropomorfism teomorfic închipuindu-și „că dumnezeirea are înfățișare omenească și presupuneau că are mădulare trupești”⁷³. Aceeași acuză va fi formulată mai târziu împotriva messalienilor, așa cum vom vedea, în listele Sfinților Părinți ce prezintă erezia messaliană.

În *Biblioteca Codex 52* Patriarhul Fotie ne relatează mult mai mult despre perioada pe care o analizăm (circa 380-400). Se fac referiri la un sinod ce s-a ținut la Side sub președenția lui Amfilohie de Iconium⁷⁴ la care împreună cu alți 25 de episcopi acesta a condamnat messalianismul. Fotie relatează că „el a citit în aceeași carte (izvorul necunoscut după care s-a inspirat) scrisoarea trimisă de către sinod lui Flavian al Antiohiei”⁷⁵. În urma acestei scrisori „Flavian însuși ... a convocat un sinod împotriva messalienilor la care au participat și alți trei episcopi: Bizos de Seleucia (în Pieria, aproape de Antiohia), Marutha de Maiperqat (Martyropolis) în Armenia la circa 500 km N-E de Antiohia, și Samos de Seleucia în Isauria, la capătul vestic al sferei de influență antiohiene, precum și circa 30 de presbiteri și diaconi”⁷⁶.

⁷² Cf. Teodoret al Cyrului, *Istoria Bisericească*, PSB, 44, p. 165, București, 1995.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Asupra datei sinodului de la Side se crede că acesta a avut loc între anii 383-394, pe baza datelor activității și morții episcopilor organizatori și participanți la el. Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904, 35-37; Honigmann *Samus of Seleucia in Isauria*, în *Patristic Studies*, Vatican 1953, n.18, 43-45; apud J. Gribomont, *Le dossier des origines du messalianisme*, p. 615, nota 21.

⁷⁵ Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, La Bibliothèque de Photius, Collection Byzantine; Paris, 1959, (I. 36-8), apud C. Stewart, *op. cit.* p. 30.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 30-31.

Amănunte despre desfășurarea efectivă a Sinoadelor de la Side și de la Antiohia prezidate de Flavian, aflăm din *Historia ecclesiae* a lui Teodoret al Cirului. El ne relatează că episcopul Amfilohie de Iconiu din Licoania "s-a ridicat și a scăpat de această rușine turma păstorită de el"⁷⁷ și că episcopul Flavian al Antiohiei, „aflând că acești monahi messalieni fugiți (din Mesopotamia n.n.), trăiesc la Edessa și picură veninul lor în sufletele celor din jur, a trimis și a adus o ceată din acești monahi la Antiohia și în felul acesta a dat pe față pe cei care tăgăduiau boala”⁷⁸. În *Historia ecclesiae* și în *Haereticarum fabularum compendium*⁷⁹, Teodoret ne relatează lista membrilor conducători ai ereziei: “Dadoes, Sava, Adelfios, Herma și Simeon și alții în afară de aceștia, care ... încercând să ascundă boala (erezia) lor ... spuneau că acuzatorii lor îi calomniază și că martorii spun minciuni”⁸⁰. Drept urmare episcopul Flavian, prefăcându-se compătitor al ereticilor blamați și dezaproband purtarea trimișilor săi, care, tineri fiind, n-ar fi avut înțelepciunea de a duce discuții duhovnicești, îl ispitește pe conducătorul lor Adelfios „care era foarte bătrân”, întrebându-l: „...Spuneți-mi deci, cum vă explicați că spiritul rău se retrage (din inimă) și că Duhul Sfânt se sălășluiește?” Acesta, ne spune Teodoret, crezând că are de a face cu un viitor prozelit, „fiind încântat..., a vărsat tot veninul ascuns” mărturisind singur secretul învățaturii lor greșite⁸¹. Lăsându-l să termine expunerea pe larg a doctrinei eretice, Flavian i-a dat sentința: „Om trecut prin crime, însăși gura ta te-a condamnat; buzele tale au mărturisit împotriva ta!”⁸², refuzând penitența condamnaților messalieni de către Sinodul întrunit ad-hoc, deoarece se cunoștea lipsa lor de caracter, ușurința cu care mințeau și relațiile secrete ce le aveau prin scrisori cu ceilalțieretici răspândiți în zonă⁸³.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem. p. 166-167.

⁷⁹ Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, in PG 83, col. 429, 4. 11.

⁸⁰ Teodoret al Cirului, *Istoria Bisericească* p. 167.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, in PG 83, col. 432, 4. 11., cf. și Barreille, art. Euchites, în DThC, tom V, col. 1457.

⁸³ Este vorba despre Sinodul de la Antiohia ținut cândva la sfârșitul secolului al IV-lea. Asupra datei ținerii Sinodului din Antiohia părerile specialiștilor sunt împărți-

Relatarea Sfântului Teodoret al Cirului continuă cu înfățișarea acțiunilor concrete de combatere a ereziei messaliene, pe baza probabil a hotărârilor Sinodului de la Antiohia care au fost transmise episcopilor din Osrhoene, aceștia scriindu-i lui Flavian pentru a-i mulțumi și a confirma primirea și acceptarea hotărârilor sinodale⁸⁴. Principalele evenimente istorice pe care ni le relatează sunt acțiunile desfășurate împotriva grupurilor de eretici. Aceștia au fost expulzați din Siria și din unele mănăstiri din Armenia pe care le invadaseră, iar episcopul Letoios de Melitene, „bărbat înzestrat cu râvnă pentru cele dumnezeiești, (care) văzând multe mănăstiri atinse de această boală, care erau mai degrabă peșteri de tâlhari, le-a dat foc și astfel a izgonit lupii din turmă”, scriind și el, la rândul său împotriva acestor „înșelați”⁸⁵.

Teodoret prezintă în partea a patra a relatării din *Haereticarum fabularum compendium* campaniile de combatere a messalienilor prin scrisori de către episcopii Letois de Melitene și Amfilohie de Iconium, ultimul alcătuind o scrisoare (πομνιματα) conținând doctrina eretică „alcătuită după propriile cuvinte”⁸⁶ ale ereticilor. Fotie, așa cum am văzut, relatează despre trimiterea de către Sinodul de la Side condus de Amfilohie, a unei scrisori către Flavian al Antiohiei. Lipsa de informații din izvoarele istorice nu ne permite să spunem totuși cu siguranță dacă e vorba de aceeași πομνιματα și dacă Sinodul de la Side a stat la baza celui de la Antiohia sau invers⁸⁷.

te; consensul larg la care s-a ajuns e cel al perioadei 380-390, în vechile colecții de canoane optându-se pentru data de 383 (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 3, cols. 651-2). Mai nou, se presupune o dată cândva în jurul anului 400 (R. Staats, *Beobachtungen*, 235-244); apud C. Stewart, *op.cit.* p. 25, nota 27.

⁸⁴ Teodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, in PG 83, col. 432, și Patriarhul Fotie, Biblioteca, cod 52 PG 103, col. 88-89.

⁸⁵ *Ibidem*, cf și Teodoret al Cyrului „Istoria Bisericească”, p. 166.

⁸⁶ PG 83, col. 432.

⁸⁷ Se poate observa că perioada desfășurării celor două Sinoade de la Antiohia și Side coincide. Problema importanței, a succesiunii și relațiilor dintre aceste două sinoade și dintre scrisorile lor sinodale e în strânsă legătură cu cea a surselor de informare despre ele, precum și cu aria posibilă de răspândire a messalianismului la sfârșitul secolului al IV-lea. Sinodul de la Antiohia e relatat atât de Teodoret de Cyr, cât și de Fotie, pe când cel de la Side din Pamfilia, în Asia Mică, numai de Fotie. Ce este sigur este faptul că Teodoret de Cyr își fundamentează relatarea pe surse scrise mult mai

Mai mult ni se relatează de către Sever al Antiohiei în lucrarea antimonofizită *Contra additiones Juliani*, datând din secolul al VI-lea, despre o scrisoare (πομπικατά) a lui Euprepus, episcop de Paltus, localitate situată la S-V de Antiohia, în apropierea acesteia, scrisă împotriva lui Adelfios și adresată lui Flavian al Antiohiei. Deși nu se știe mai mult despre acest Euprepus, episcop de Paltus, totuși, datorită învecinării acestei localități cu Antiohia, se crede că „Euprepus poate a fost unul din acuzatorii lui Adelfios și scrisoarea sa către Flavian a fost o parte din lucrarea propusă procesului” din cadrul Sinodului de la Antiohia⁸⁸. Aceasta arată deci că și la Antiohia a existat o campanie sub formă de scrisori de condamnare a ereziei și nu doar la Side, condusă de Amfilohie de Iconium, și întărește astfel rolul lui Flavian al Antiohiei și al Sinodului său, de altfel mult mai des menționat în izvoarele istorice.

Fotie descrie mai pe larg desfășurarea acestui sinod de la Antiohia. El completează lista conducătorilor messalieni dând detalii în plus edificatoare pentru starea credinței lor. Alături de Adelfios „care era un laic, nici preot nici călugăr, și a cărui abjurare a ereziei nu a fost acceptată” alți „autori ai acestei erezii” erau Sava, știut „ca unul castrat” care „părăsise cinul călugăresc”, o altă persoană numită Sava, Eustațiu al Edessei, Dadoes, Simeon, ... slujitori ai celui rău și alții”. Se regăsește încă un Sava și un anume Eustațiu al Edessei, mărturie și la Fotie a originii din Edessa a ereticilor așa cum ne relatează și Teodoret al Cirului. Nu este clar dacă toți cei prezenți au fost judecați, însă în ciuda protestului și a pocăinței lor ei au fost condamnați, deoarece au fost găsiți având cores-

apropiate cronologic și geografic de evenimentele narate. El scrie lucrările sale în perioada 440–455 la circa 40 de ani după evenimente și cu aproximativ patru secole înainte de relatarea Patriarhului Fotie, descriind evenimente desfășurate cu circa jumătate de veac în urmă. Sinodul de la Gangra din anul 340, atestă prezența ideilor asemănătoare messalianismului sirian în Asia Mică încă de la începutul secolului al IV-lea. Pe această bază unii cercetători au susținut anterioritatea și importanța superioară a Sinodului de la Side față de cel de la Antiohia, așa cum sugerează cronologia din Biblioteca lui Fotie (Dorries, *Urteil und Verurteilung: Kirche und Messalianer...*), iar alții prioritatea Sinodului de la Antiohia, ce ar fi avut loc după 380 sau la începutul anilor 390, înainte de mutarea controverselor în Asia Mică (C. Stewart, op. cit., p.25, n. 27.).

⁸⁸ Severus of Antioch, *Contra additiones Juliani*, in *Severe d'Antioche: La Polemique antijulianiste*, ed. R. Hespel, iiA, *La Contra Additiones Juliani* (CSCO 295/Scr. Syri 124; Louvain, 1968), apud C. Stewart, op. cit. p. 36.

pondență în scris cu oameni pe care îi anatematizaseră ca fiind messalieni”⁸⁹.

Așa cum se vede personajul principal conducător al ereticilor este Adelfios. Informații mult mai multe despre el aflăm de la Philoxenos de Mabboug în lunga sa *Scrisoare despre viața contemplativă* (απατεία) și *despre demoni*, către călugărul Patricius din Edessa scrisă pe la anul 500. Descriind situația din Edessa din timpul lui Adelfios, în capitolele 108-110, Philoxenos îl numește pe acesta «autor» (meskhana) al ereziei messalienilor, relatând despre alungarea sa și a tovarășilor săi de către episcop și despre mutarea lor în Asia la Iconium⁹⁰. Ce este foarte interesant în relatarea lui Philoxenos este descrierea vieții lui Adelfios și ipotetica legătură ce se poate stabili pe baza ei între monahismul sirian, frământat de erezii, și cel egiptean mult mai conformist.

Philoxenos povestește că Adelfios „a fost ucenic al lui Iulian de Saba și a călătorit în Egipt și la Sinai. Acolo el a întâlnit părinții monahismului, inclusiv pe Antonie cel Mare. În Egipt el a auzit despre curăția minții, mântuire, patimi, teoria, nepătimire (la hasusuta), restaurarea firii originare și de posibilitatea locuirii în împărăția lui Dumnezeu chiar de acum. A părăsit Egiptul, a mers în Edessa și a trăit o viață de *ihidayuta* (singurătate), fiind înșelat de Satana pe care l-a confundat cu Paracletul, crezând că eforturile ascetice nu ar mai fi necesare. El și-a atras tovarăși pe care Philoxenos îi numește călugări (dayraye) și, de asemenea, a atras atenția episcopului din acel timp (Flavian al Antiohiei) care l-a expulzat. Astăzi, încheie Philoxenos, ei sunt în mănăstiri în jurul localității Iconium”⁹¹.

Caracterul nesigur al acestor informații, dat de neconfirmarea lor din alte surse de altă origine, ci doar de cele din mediul sirian cum ar fi *Scholia*⁹² scriitorului sirian din secolul al VIII-lea, Theodore Bar Koni, înclină părerea specialiștilor spre a crede că ele ar putea exprima o mărturie a tendinței scriitorilor sirieni de a lega, începând cu secolul al IV-

⁸⁹ Photius, *Bibliotheca*, apud C. Stewart, *op. cit.* p. 31.

⁹⁰ Philoxenos of Mabboug, *Letter to Patrikios*, ed. R. Lavenant, in *Patrologia Orientalis* 30:5, 850-5, apud C. Stewart, p. 39

⁹¹ *Ibidem.* p. 39-40.

⁹² Theodore Bar Koni, *Scholia*, ed. A. Scher (Paris 1910, CSCO 69/Scr. Syri. 26; Louvain, 1960).

lea, orientarea monahismului sirian după modelul celui egiptean și de aceea, la fel ca și în cazul scrierilor lui Pseudo-Macarie, și concepția despre nepătimire (απατεία) a lui Adelfie, e posibil, datorită neconfirmării din nici o altă sursă istorică a călătoriei sale în Egipt, să provină totuși din tradiția monastică siriană în care „libertatea de patimi” înseamnă eliberarea de păcatul sălășluit în suflet, Philoxenos putând face legătura între messalieni și monahismul egiptean pe baza propriei sale considerări a numirii și circulației, în cele două medii, sirian și egiptean, cu același termen ‘apateia’, a doctrinei despre nepătimire, doctrină însă diferită ca și conținut în cele două medii⁹³.

Ecouri ale disputei mesaliene se regăsesc într-adevăr și în mediul egiptean. Relatările din *Apophthegma Patrum* despre Avva Luchie la care au venit „niște călugări ce se zic evhiți”, care fiind întrebați de bătrân „ce lucrează ?” răspund: „noi nu pipăim lucrul cu mâinile, ci precum zice Apostolul, neîncetat ne rugăm”⁹⁴, sau despre avva Ioan Colov ce retrăgându-se în pustie spre a fi “fără grijă, precum îngerii, nimic lucrând ci nelipsit slujind lui Dumnezeu” a fost alungat de nevoia de hrană⁹⁵, ori cea despre avva Apollo, omorătorul de prunc, care „nici un lucru nu făcea, ci totdeauna se ruga” și căruia „i s-a făcut lui rugăciunea aceasta întru cugetare ziua și noaptea”⁹⁶, sunt mărturie incontestabilă a întâlnirii celor două curente de spiritualitate și a preocupării comune privind rugăciunea neîncetată, nepătimirea și atitudinea față de muncă. Însă, din modul cum aceste relatări sunt corijate și îndreptate rezultă clar concepția diferită în această problemă a celor două spiritualități, messaliană și egipteană, ultima considerând nepătimirea ca stare a deplinătății virtuților.

În același context trebuie înțeleasă critica făcută de Fericitul Ieronim în prefața sa la *Dialogus adversus Pelagianos* (scrisă în anul 415), celor ce învață despre apatheia, printre ei numărându-se și messalienii; el se adresează în primul rând pelagienilor iar nu călugărilor origeniști din

⁹³ C. Stewart, *op. cit.*, p. 40. Pentru sirieni nepătimirea e dată de lipsa păcatului din suflet iar în mediul ascetic egiptean aceasta era considerată ca stare de plinătate a virtuților.

⁹⁴ *Patericul Egiptean*, ed. Episcopiei Alba Iulia, 1992, p. 126.

⁹⁵ *Idem*, p. 97.

⁹⁶ *Idem*, p. 38.

Egipt și deci nu se poate afirma cu siguranță originea egipteană a învățaturii despre nepătimire (απαθεια) la messalieni, ci numai o prezență a manifestărilor asemănătoare messalianismului și în Egipt, fapt întărit așa cum se vede și din corespondența Sfântului Chiril al Alexandriei cu Calosyrius episcop de Arsinoe. În scrisoarea sa către Calosyrius, Sfântul Chiril relatează despre unii călugări din regiunea Calamon, la S-V de Arsinoe, în Egipt, ale căror practici ascetice și spirituale erau greșite, unele dintre ele asemănându-se întrucâtva cu cele messaliene. Unii erau zeloși în asceză, alții căzuseră în antropomorfism, alții nu acceptau că pâinea euharistică își păstrează consacrarea dacă e păstrată o zi, iar alții se dedicau numai rugăciunii și nu lucrau, pietatea fiind scuza lor și mijlocul de câștig. Sfântul Chiril dă sfaturi spre echilibrarea spiritualității acestora recunoscând prioritatea rugăciunii ca practică asiduă pentru asceți dar și lucrul ca practică însoțitoare a rugăciunii, pentru a nu deveni povară pentru alții și chiar pentru a îi ajuta pe cei în nevoi, revendicare exclusivă a acestora pentru rugăciune, socotind-o o scuză pentru trândăvie și lăcomie⁹⁷.

Deși în *Commentarium in Ieremiam* 415. 4.1. sau în *Epistola* 133. 414, Fericitul Ieronim atribuia în principal lui Evagrie învățătura despre nepătimire απαθεια, în *Dialogus adversus Pelagianos* el arată originile mult mai vechi și răspândirea mult mai largă a acestei învățături. Întemeiată de stoici și peripatetici, propagată de Cicero, a fost luată de către Origen, de manihei, priscilieni, Evagrie, Jovinian și acum de acei „eretici care sunt peste tot în Siria, pe care ei îi numesc în mod pervers printr-un cuvânt băștinaș, Massalianos, Ευχίτας în greacă. Toți acești scriitori, învățători și grupuri, spune el, susțin că este posibil cunoașterii și virtuții omenești să atingă perfecțiunea fiind nu doar asemenea lui Dumnezeu ci egale; ei de asemenea gândesc greșit și superficial că atunci când ajung maximum de biruință sunt liberi să păcătuiască”⁹⁸.

Dincolo de caracterul inedit al informației, Fericitul Ieronim ne oferă aici o pistă de aprofundare a originii, conținutului și influenței ereziei messaliene cu importante consecințe pentru înțelegerea ei și a climatului

⁹⁷Cyril of Alexandria, *Selected Letters*, 214-21, ed. and trans. L.R. Wickham (Oxford, 1983) apud C. Stewart, *op. cit.* p. 50.

⁹⁸PL 23. 517, ed. 1883, apud C. Stewart, p. 41.

doctrinar ce a determinat precizarea spiritualității în secolele IV-V. Anume putem deduce interrelaționarea ce a existat în general între diferite doctrine și grupuri spirituale ortodoxe sau eretice și, ca și caz special, interrelaționarea ce a existat între origenism și pelagianism și messalianism și pelagianism în special, atât datele istorice cât și cele doctrinare confirmând perceperea acestor erezii ca înrudite în epocă, în baza răspunsului asemănător ce-l dădeau problemei lucrării păcatului și harului în suflet.

În ceea ce ne preocupă în studiul de față, anume relația dintre messalianism și pelagianism, așa cum am arătat cu altă ocazie, «însăși originea pelagianismului, așa cum cercetările⁹⁹ o confirmă, e legată de spațiul oriental din care a izvorât și messalianismul. Fericitul Augustin afirmă că Caelestius, promotorul pelagianismului la Roma, a răspuns întrebării diaconului Paulinus din Milan, că el a învățat să nege păcatul originar de la sfântul preot Rufinus care trăia la Roma cu sfântul Pammachius»¹⁰⁰. Marius Mercator (aprox. 400-450) confirmă informația spunând că erezia pelagiană a apărut în Orient și de acolo a fost adusă la Roma în timpul papei Anastasius de un anume Rufinus din Syria. Legătura cu messalianismul a acestui Rufinus e posibil de imaginat pe baza afirmației lui Marius Mercator că acesta a fost prea viclean pentru a propaga el însuși această doctrină eretică, ci în taină a comunicat-o lui Pelagius, un călugăr britanic, care apoi a început să o împrășteie mult mai pe față...»¹⁰¹, întrucât despre ereticii messalieni izvoarele istorice afirmă că aveau un comportament sperjur, negând și disimulând, după împrejurări, propria erezie. Chiar dacă sursele istorice nu ne conferă mărturiile depline, ne putem totuși întreba la ce erezie pelagiană se refe-

⁹⁹ Cf. Gerald Bonner, „*Rufinus the Syrian and African Pelagianism*”, *Augustinian Studies* 1 (1970), pp. 30-47 și Eugene TeSelle, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the prehistory of the pelagian controversy*, *Augustinian Studies* 3 (1972), pp. 61-95.

¹⁰⁰ Fer. Augustin, *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 3 (3) (CSEL 42, 168): Caelestius dixit: “sanctus presbyter Rufinus qui mansit cum sancto Pammachio: ego audivi illum dicent quia tradux peccati non sit”.

¹⁰¹ Cf. Marius Mercator, *Commonitorium prologus*, 3, 1 (ACO 1, 5:5); cf. de asemenea H. I. Marrou, *Les attaches orientales du pelagianisme*, 1969, și Lionel Wickham, „*Pelagianism in the East*” în *The Making of Orthodoxy: Essay in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge University Press, 1989, pp. 205-208.

ră Marius Mercator ca una ce ar fi apărut în Orient, pentru că sursele istorice nu afirmă nici una care să se asemeze cât de cât prin tematică pelagianismului în afara messalianismului¹⁰². Iar contestarea prezenței și transmiterii păcatului în sufletul urmașilor în pelagianism poate fi recitată ca o continuare, în alt spațiu cultural marcat de raționalism și juridism, a doctrinei specifice messalianismului privind ineficiența Botezului în ceea ce privește eradicarea păcatului strămoșesc din suflet. De altfel pe bună dreptate John Meyendorf numește messalianismul "pelagianism oriental"¹⁰³, pentru messalieni fapta bună săvârșită autonom, prin propria voință, fiind restrânsă doar la rugăciune, în pelagianism aceasta fiind generalizată¹⁰⁴.

Rezultă astfel foarte clar originea răsăriteană și messaliană a pelagianismului sau evoluția diferită a fondului doctrinar messalian în spațiul cultural apusean ca extrapolare tot defectuoasă a diferitelor puncte de doctrină pe care ereticii nu reușeau să le înțeleagă nimerind tot pe lângă adevăr.

Informațiile expuse până aici caracterizează gruparea propriu-zisă, siriană, a ereziei messaliene. Odată cu expulzarea lor din Siria, în urma activității și Sinoadelor episcopilor de Antiohia și Side, ideile messaliene sau idei asemănătoare lor vor provoca autoritățile bisericești și pe unii Sfinți Părinți din provinciile imperiale grecești, la luare de măsuri administrative și canonice și la scrierea de lucrări duhovnicești care să mențină sau să aducă în biserică pe unii dintre messalienii moderați.

¹⁰² Pentru o analiză a înrudirilor dar și a deosebirilor dintre pelagianism și messalianism, vezi I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme* p. 74, unde rezumă în urma analizei lor, cele două erezii ca fiind două forme de naturalism sau pozitivism, unul deist (pelagianismul), celălalt mistic (messalianismul); cf. de asemenea și E. Clark, *The Origenist Controversy*, the cultural construction of an early christian debate, Princeton University Press, pp. 202-205, unde demonstrează punct cu punct că „aproape toate postulatele criticii operei lui Origen de către Rufin Sirianul [...] reprezintă ceea ce putem numi în retrospectivă o formă timpurie de pelagianism”, p. 205.

¹⁰³ John Meyendorf, *Sf. Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. rom. de Angela Pagu, ed. Enciclopedică, Buc. 1995, p. 24.

¹⁰⁴ Ierom. dr. Vasile Birzu, *Spiritualitate ascetică și mistică la Sfântul Diadoh al Foticeii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu 2007, 298pp. Cap. 1 : I. Spiritualitatea secolelor al IV-lea - al V-lea și locul operei Sfântului Diadoh în cadrul ei, p. 28.

Așa cum am văzut, relatarea privitoare la cazul preotului Aeriu atestă prezența ideilor messaliene, la o dată foarte devreme în Asia Mică, în sânul grupării monastice conduse de mitropolitul Eustație al Sebastiei. Măsurile de organizare a monahismului în Pont luate de Sfântul Vasile, a căror expresie sunt cele două cărți ale Regulilor Mari și Mici, exprimă și ele efortul ce s-a întreprins în acea epocă în Asia Mică spre a răspunde provocărilor venite din partea messalienilor.¹⁰⁵ Deasemenea, participarea Sfântului Amfilohie de Iconium, ucenic direct al Sfântului Vasile cel Mare, ca organizator și conducător al Sinodului de la Side, între 384-390, este iarăși o mărturie în plus asupra fenomenului prezenței și corijării ereziei messaliene în Asia Mică.

Sfântul Vasile desfășoară această campanie în perioada anilor 360-370, fiind ajutat îndeaproape de fratele său Sfântul Grigorie de Nyssa. În opera acestuia din urmă aflăm iarăși mărturie directă a prezenței în Pont a ideilor și a ereticilor messalieni, numiți direct și nestigmatizați din dorința Sfântului Grigorie de a-i câștiga la ortodoxie. În tratatul său despre feciorie, *De virginitate*, scris pe la 371¹⁰⁶, reafirmând învățătura

¹⁰⁵ Mărturie a prezenței messalienilor în Pont, cărora Sfântul Vasile cel Mare le răspunde, corijând comportamentul lor spiritual deficitar, este Regula Mare 37, în care se arată că tot lucrul trebuie început prin rugăciune și că "orice lucru își are timpul lui" (Ecclesiast 3.1) concluzionând prin a spune că "pentru rugăciune însă și pentru psalmodie, ca și pentru multe altele, este potrivit tot timpul, așa încât (putem) să laudăm pe Dumnezeu, în momentul când mișcăm mâinile noastre spre lucru..."; PSB 18, p. 278; o analiză a coordonatelor implicării Sf. Vasile în opera de corectare a ereziei messaliene, la Vincet Desprez, *Pseudo-Macarie, Oeuvres spirituelles*, SC Nr. 275, p. 47-51; J. Danielou, *Grigore de Nyssa et le Messalianisme*, p. 119-122 inclusiv nota 8, p. 122, în RSR 1-2/1960, care arată că prietenia dintre Amfilohie de Iconium și cei doi frați capadocieni, Sfinții Grigorie și Vasile, despărțirea Sfântului Vasile de Eustație de Sevasta doar în anul 375 (p121) și existența ca fondator al messalianismului a unui anume Eustație de Edessa pomenit în lista Sf. Ioan Damaschinul, fundamentează mai degrabă ipoteza că Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie răspund în timpul reformei monahismului din Pont nu doar curentului extremist eustațian ci mai ales ideilor messaliene ce atunci veneau în Asia Mică care, cei drept, se înrudeau în unele privințe cu cele din cercul eustațian. Vezi de asemenea J. Meyendorf, *St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity*, în St. Vladimir's Theological Quarterly 24 (1980) p. 219-234 și Jean Gribomont, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, în Irenikon, Tome LIII, nr. 2/1980.

¹⁰⁶ Este concluzia lui Werner Jaeger, plasând scrierea tratatului la sfârșitul perioadei reformatoare (360-370) a monahismului inițiată de către Sfântul Vasile cel Mare.

duhovnicească privind organizarea chinovială a monahismului a Sfântului Vasile, Sfântul Grigorie prezintă în contrast, pe cei care se credeau ajunși dintr-odată la desăvârșire fără a fi călăuziți de duhovnic, care preferau inactivitatea, considerând zelul pentru muncă ca o piedică pentru suflet, care se încredeau în visele lor mai mult decât în învățătura Evangheliei și considerau ca revelații fanteziile lor, care practicau cerșetoria îngreindu-i pe alții sau murind de foame, având un comportament asocial și viețuind imprudent împreună cu femeile¹⁰⁷. Sunt relatări aproape identice cu cele ale Sfântului Epifanie, privind în mod sigur pe ereticii messalieni. Atitudinea Sfântului Grigorie e una conciliară, de atragere și reintegrare a lor în Biserică. El nu-i numește eretici sau cu numele messalieni, ci reproșul său urmărește prevenirea compromiterii operei de organizare a monahismului de către Sfântul Vasile prin nesupunerea acestora față de regulile Sfântului Vasile și acceptarea de a fi îndrumați de un părinte duhovnicesc, nesupunere care de fapt stă la baza tuturor deficiențelor lor comportamentale¹⁰⁸.

Într-un alt tratat, *In suam ordinationem*, scris probabil la 381, în preajma Sinodului al II-lea Ecumenic, Sfântul Grigorie amintește de „mesopotamienii «care reînnoiesc printre noi harismele Bisericii primare» și care vor să readucă în Biserică pe Macedonienii disidenți: Slujitori ai lui Dumnezeu întru a noastră comuniune, ei merg în același spirit, cu puterea supranaturală de a lupta... Ei, ca și Avraam, au părăsit țările lor, familia lor, lumea întreagă și privesc spre cer. Ei se izolează, pentru a zice astfel, de viața omenească, fiind superiori patimilor firii... Gura lor e consacrată tăcerii, ei nu combat prin cuvinte, ei nu studiază retorică. Dar ei au o asemenea putere asupra spiritelor...!»¹⁰⁹ Se poate observa din relatarea despre acești mesopotamieni, calități vădite ale acestora care nu puteau înșela un ochi experimentat ca al Sfântului Grigorie. Prezența lor în Asia Mică și angrenarea lor deplină în slujirea Bisericii împotriva ereticilor pnevmatomahi sunt o mărturie evidentă a transformării

Acest fapt, crede Jean Danielou, vădește tratatul ca unul din primele răspunsuri date messalienilor atunci veniți în Pont, în Asia Mică, din Persia (Mesopotamia), cu cel puțin 13 ani înainte de sinodul de la Side desfășurat cândva în perioada 384-390.

¹⁰⁷ Cf. J. Danielou, *Grigore de Nysse et le messalianisme*, in RSR 48, 1960, p. 120-121.

¹⁰⁸ Cf. J. Gribomont, *Le Dossier...* p. 622.

¹⁰⁹ W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* IX, Leiden, 1967, 336-338, apud *Ibidem*.

lor interioare, în sensul convertirii și încadrării într-un monahism sănătos, iar condamnarea lor la Sinodul de la Side, în ciuda simpatiei și atitudinii binevoitoare a Sfântului Grigorie față de ei, sugerează fie lipsa Sfântului Grigorie de Nyssa de la acest Sinod, fie acționarea de către Amfilohie de Iconium sub influența îndrumărilor primite prin epistolele canonice (188 și 199) de la Sfântul Vasile cel Mare, în care i se prescria în mod special să acționeze împotriva sectelor entuziaste ale Encratiților, ale Hidroparastaților, ale Saccopforilor și Apotactiților¹¹⁰.

Ce este sigur din atitudinea Sfântului Grigorie de Nyssa, e faptul că a existat și o activitate de moderare și de atragere în Biserică a messalienilor de aceasta fiind strâns legată, în opinia unor cercetători, și problema paternității gregoriene a altui tratat pus sub numele Sfântului Grigorie, *De Instituto christiano*, în corelare cu cea a corpusului *Omiliilor duhovnicești* puse sub numele Sfântului Macarie Egipteanul¹¹¹. Ambele

¹¹⁰ Codex Theodosianus, XVI, 5, 7.9.10.11.

¹¹¹ Rezumăm mai jos istoricul ipotezelor presupuselor interrelaționări ale operelor pseudo-macariene cu cele ale Sfântului Grigorie de Nyssa, după Martin Parmentier: *Grigore of Nyssa on the Holy Spirit*, p. 711 ș.u.

Similarități între tratatul lui Grigorie de Nyssa și *Marea Omilie* macariană au fost semnalate încă din 1910 de J. Stiglmayr «*Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa*», *Theologie und Glaube*, 1910, p.571. În 1918 G. L. Marriott, «*The Instituto Christiano* attributed to Gregory of Nyssa», *JTS* 1918, p. 328-330, și în 1920 L. Villecourt, *Le grande lettre grecque de Macaire*, ROC 1920/1, p. 29-56, avansează ipoteza neapartenenței tratatului *De Instituto* Sfântului Grigorie De Nyssa; în 1950 W. Jaeger redescoperă și reconstitue textele *Marii Omilii* macariene și al tratatului *De Instituto* argumentând în cartea sa «*Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature...*», prioritatea tratatului asupra *Marii Omilii*, *De Instituto* fiind socotită o sumă a teologiei Sfântului Grigorie din care Macarie, fiind presupus a fi viețuit în secolul al V-lea, se inspiră și o dezvoltă. Ipoteza lui e îmbrățișată și dezvoltată și de Părintele D. Stăniloae în articolul «*În jurul omiliilor duhovnicești ale Sfântului Macarie Egipteanul*», (MO, X, 1958, nr. 1-2, p. 15-38), În 1962 J. Gribomont, Quispel, Klijn și Baker încep să combată ipoteza lui W. Jaeger argumentând, pe baza neexistenței în alte opere gregoriene a citatelor evanghelice din *De Instituto* și a existenței acestora în *Marea Omilie* macariană, prioritatea *Marii Omilii* față de *De Instituto*. În 1963, și în mod deplin în 1968 odată cu publicarea lucrării sale *Gregor von Nyssa und die messalianer*, (PTS 8, Berlin 1968), R. Staats afirmă cu neclintită certitudine prioritatea *Marii Omilii* asupra tratatului *De Instituto*, susținând scrierea *Marii Omilii* de către Symeon din Mesopotamia un conducător și reformator al mișcării messaliene. În 1964 H. Dorries lansează și el ipoteza că scrierile macariene sunt de fapt ale lui Symeon din Mesopotamia. Astfel este infirmată teza lipsei oricărei tangențe

opere au în ele, într-o măsură mai mică sau mai mare, idei și expresii de origine messaliană. Așa cum am văzut, Sfântul Ioan Damaschin relatează lista propozițiilor eretice condamnate la Sinodul de la Efes pe baza extraselor din *Asceticonul* messalian, existent încă, probabil pe timpul său. Pe baza coincidenței literare dintre propozițiile din lista Sfântului Ioan Damaschin și anumite pasaje din *Omiliile duhovnicești* pseudo-Macariene, și a menționării în unele manuscrise arabe ale Omiliilor ca autor pe un anume Symeon (Ascetul sau Stilitul), critica filologică și patristică a stabilit că *Omiliile duhovnicești* puse sub numele Sfântului Macarie Egipteanul reprezintă de fapt o corectare a *Asceticonului* messalian, operată de unul dintre membrii grupului de eretici condamnat la Sinodul de la Efes, anume Simeon, ultimul pomenit în lista dată de Teodoret al Cyrului și, deci, probabil mult mai tânăr decât Adelfie, conducătorul principal de atunci al grupului¹¹².

Părerile specialiștilor privind afectarea de messalianism a Corpusului Omiliilor variază, Fr. Dor considerându-le marcate de un „oarecare messalianism subțiat”¹¹³, I Hausherr ca fiind „mărturie a unui messalianism mai rudimentar”¹¹⁴, iar aceasta nu în baza unui caracter explicit și clar messalian al Omiliilor, ci datorită prezenței în unele fragmente din ele a

cu messalianismul a Sfântului Grigorie de Nyssa. În 1960 și apoi mai convingător în 1969 Jean Danielou caută să stabilească o paralelă între operele gregoriene și cele pseudo-macariene reliefând teme de inspirație messaliană prelucrate și îndreptate în operele gregoriene. El oscilează la un moment dat spre negarea autenticității gregoriene a operei *De Instituto* datorită prezenței în ea a nuanțelor spiritualității messaliene. (cf. J. Danielou, *Gregoire de Nysse et le Messalianisme*, 1969) Mai apoi el neagă messalianismul moderat de care era acuzat Sfântul Grigorie de Nyssa de către J. Gribomont și R. Staats ca fiind întemeiat tocmai pe presupusa paternitate gregoriană a lui *De Instituto*. Cf. M. Parmentier, *op. cit.*, p. 715.

¹¹² Vincet Desprez, *Pseudo-Macarie, Oeuvres spirituelles*, SC Nr. 275, p. 37-46. W. Jaeger credea că numele Symeon din manuscrisele arabe ale Omiliilor s-ar datora asocierii numelui Sfântului Simeon Metafrastul (sec.X) sau altui Simeon ce a trăit mai înainte de acesta și a făcut niște excerpte din Omiliile macariene. H.G. Beck, (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, p. 364) consideră că sub numele de Symeon s-ar ascunde un anume Simion Mesopotamianul ce a trăit cândva pe la sfârșitul sec. al XIII-lea.

¹¹³ Fr. Dor, *Diadochus von Photike und die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystic im funften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937, p. 20.

¹¹⁴ *L'erreur fondamentale...* p. 345.

unor formule sau expresii similare celor din listele condamnărilor antimessaliene care ar putea fi interpretate messalian.

În acest sens în lucrarea sa «Sfântul Macarie din Egipt. Cuvinte duhovnicești și Epistole. Collection of Type I (Vatic. graec. 694)», A.G. Dunaev, avansează ipoteza, foarte pertinentă de altfel, cu privire la originea modificărilor în textul Corpusului Macarian și la contextul și consecințele acestor modificări, ipoteză conform căreia «în pofida faptului că identitatea literală a multor articole de la Ioan Damaschinul cu cele din Corpusul Macarian (CM) este de necontestat, există dovezi clare ale modificărilor efectuate când s-a citat din CM: în procesul de citare unele fraze alese au fost extrase din context și combinate cu cuvinte adăugate « compromise »; alte lucruri de acest gen sunt, de asemenea, evidente. Din acest fapt se ridică următoarele întrebări: cine trebuie să poarte responsabilitatea pentru această denaturare determinată a CM și când a fost făcută? Există două răspunsuri posibile la fiecare dintre întrebări: CM a fost distorsionat, fie de către eretici sau de unele persoane ortodoxe; fie înainte de Sinoadele din Side și Antiohia (aproximativ 383-390 de ani), sau înainte de Sinodul din Efes (anul 431). Colaționarea textelor din CM, cu cele de Ioan Damaschinul și Timotei din Constantinopol duce la concluzia că CM a fost descoperit de către Ortodoxie în sau spre anul 426 în mediul Messalianilor (sau a persoanelor suspectate de această erezie). La Sinodul local din Constantinopol din anul 426 CM a fost prezentat de membrii acestui Sinod, dar polemistii ortodocși au putut găsi, doar numai câteva fraze care ar fi putut fi declarate eretice. Aceste fraze au fost imediat incluse, în articolele generale de acuzare - (ele au servit ca sursă de informații pentru Timotei de Constantinopol) - întemeiate pe deciziile de la Sinoadele Side / Antiohia și pe noile fapte despre erezia Messaliană. Apoi, CM a fost studiat cu scrupulozitate de către polemistii ortodocși [P.1044] care i-au făcut o sinopsă specială ținându-se de structura și conținutul elementelor de acuzare ale Sinoadelor de la Side / Antiohia; astfel, în acord cu acestea au falsificat textele CM. Cinci ani mai târziu CM (eventual reformat ca «sinopsă») a fost prezentat pentru luarea deosebită în considerare a celui de al III-lea Sinod Ecumenic în 431. Sinodul a condamnat CM (foarte probabil, fără să-l citească) ca «Asceticon Messalian», care, de fapt, era ortodox. Această sinopsă cu deciziile Sinoadelor de la Side și Constan-

tinopol a fost folosită de Ioan Damaschinul. Cu toate acestea, trebuie spus aici că identificarea CM cu «Asceticonul Messalian», la fel ca și derularea evenimentelor, este doar o ipoteză, care nu poate fi dovedită¹¹⁵.

Ipoteza lui A. G. Dunaev pare foarte pertinentă, dacă ținem cont că în anul 426, când probabil a fost descoperit Corpusul Macarian, în Constantinopol se produsese marele cutremur social și bisericesc prin venirea și arestarea Sfântului Alexandru Achimitul de către reprezentanții ortodoxiei oficiale.

Nuanțele messaliene care le conțin aceste Omilii sunt legate de tendința, existentă în ele, de a personaliza răul¹¹⁶ și de afirmarea vederii ființei divine și a simțirii (senzualism) harului în suflet¹¹⁷, nuanțe explicabile în parte în baza unei moșteniri și influențe semitice precum și a păstrării, ca atare, a unor expresii de origine messaliană. Totuși inspirația din messalianism a corpusului pseudo-macarian, citarea aproape cuvânt cu cuvânt din „Asceticonul” messalian și corectarea acestuia imprecisă, în termeni teologici populari în care răul din suflet e personalizat prin Satana, iar extinderea lucrării harului în suflet e confundată cu însăși existența harului în suflet, nu pot să facă din corpusul pseudo-macarian o scriere autentic și în totalitate messaliană. Dimpotrivă, analizarea în paralel a *Asceticonului* messalian și a *Omiliilor* pseudo-macariene a dus la concluzia că Simeon-Macarie corectează și aduce în matca ortodoxiei eroarea dualismului spiritual messalian, iar pe altele, cum ar fi antisacramentalismul, neglijarea muncii dintr-o pretinsă dedicare totală pentru rugăciune, le corectează pe larg¹¹⁸. În continuarea acestor observații, John Meyendorf a putut afirma dezacordul de facto dintre capetele de acuzare messaliene din listele Sfântului Ioan Damas-

¹¹⁵ ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ ДУХОВНЫЕ СЛОВА И ПОСЛАНИЯ СОБРАНИЕ ТИПА I (Vatic. graec. 694) Издание подготовил А.Г. Дунаев «Saint Macarius of Egypt. Spiritual Words and Epistles. Collection of Type I (Vatic. graec. 694)» prepared by A.G. Dunaev Издательство «ИНДРИК» Москва 2002, Sumar de traducător autorizat de M.M. Kedrova. la http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mac_sum.htm

¹¹⁶ Omilia I, 3,4; II, 27, 19; XII, 6; XXIV, 3; LIII, 6.

¹¹⁷ Omilia I, 5, 3, 2-3; XV, 22; XXXI, 1; XXXVI, 21; LII, 5.

¹¹⁸ Cf. W. Jaeger, *Two rediscovered works...*, Leyde, 1954 p. 282 și 288, la J. Meyendorf, *op. cit.* p. 587, nota 10.

chin și a preotului Timotei și spiritualitatea și ideile principale ale *Omiliilor duhovnicești*¹¹⁹.

Mai nou Placide Deseille, fiind de acord cu prezența messalienilor printre marii pustnici din Pustiul Egiptului, avansează ipoteza interesantă conform căreia *Omiliile pseudo-macariene* ar fi transcrierea „conferințelor” sau răspunsurilor la întrebările puse bătrânilor pustnici egipteni de către conducătorii mișcării messaliene precum Adelfie, Symeon și cei din cercul lor, „Omiliile având trăsături ce le înrudesce cu „Scrisorile” lui Antonie, lui Amonas, cu scrierile lui Isaia Pustnicul și chiar cu *Conferințele Sfântului Ioan Casian*, cât și cu tradiția macariană coptă, ele constitutind prima formă a „Asceticonului” messalian¹²⁰.

Oricum și această ipoteză confirmă ideea confluenței și interrelaționării curentelor și doctrinelor spirituale în epocă, *Asceticonul* messalian și *Omiliile pseudo-macariene* fiind continuu supuse corecțiilor și îndreptărilor în operele Sfinților Părinți ce s-au dedicat acestei dificile sarcini.

De exemplu, în *De Instituto christiano*, Sfântul Grigorie, deși se abate uneori de la teoria platonicească despre rău ca neființă, vorbind despre el în termeni mult mai personali, ca Diavol și ca spirite rele, și deși nu e un tratat în mod special antisacramental, totuși el critică concepția mult mai messaliană despre rău din corpusul pseudo-macarian¹²¹, corectând prin noi precizări concepția lui pseudo Macarie-Symeon „despre primirea automată a Duhului prin rugăciune”¹²². În această perspectivă operele „*De instituto Christiano*” și „*De virginitate*” ale Sfântului Grigorie de

¹¹⁹ J. Meyendorf, *Messalianism or antimessalianism* ... p. 590.

¹²⁰ Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Bayard Editions, 1997, Paris, p. 28. Pentru o abordare mai recentă a operei pseudo-macariene în contextul problematicii messaliene a se vedea teza de doctorat a Mr. Marcus Plested, „*The Place of the Macarian Writings in the Eastern Christian Tradition to 700 AD*”, cap. VI, p. 2, D. Phil. thesis, Oxford 1999, precum și în limba română teza d-lui Adrian Ghe. Paul, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, ed. Mega Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2005, din păcate fără o bibliografie la zi în domeniu.

¹²¹ Omilia XI, 11; XVIII, 12-22; XXIV, 3.

¹²² M. Parmentier, *Saint Gregory of Nyssa's, Doctrine of the Holy Spirit*, reprod. from *Ekklesiastikos Pharos* vol. 58 (1976), 59 (1977), and 60 (1978), p. 722.

Nyssa au fost socotite ca și «corecții» ale corpusului pseudo-macarian¹²³ și, deci ale messalianismului, iar dacă messalianismul corpusului pseudo-macarian e redus doar la nuanțe de interpretare, cel al Sfântului Grigorie de Nyssa poate fi considerat cu atât mai mult doar ca simplu răspuns adresat messalianismului.

Ecouri ale doctrinei messaliene putem intui și în opera Sfântului Ioan Cassian atunci când vorbește despre „amăgirea unuia din Mesopotamia, care, cu toate că a dovedit o mare înfrânare ..., în cele din urmă a fost batjocorit cu diavolești *descoperiri și visuri*, încât după așa de mari osteneți și virtuți, cu care a întrecut pe toți monahii ce petreceau acolo, a căzut în iudaism și a primit tăerea împrejur. Căci vrând diavolul să-l înșele, îi arăta de multe ori visuri aievea...”¹²⁴. Relatarea trebuie înțeleasă în contextul monastic concret al epocii în care “monahii egipteni erau uniți prin rugăciune și muncă comună, pe când cei *sirieni* se deosebeau de ceilalți și între ei prin manifestări cultice și latreutice individualiste, umblind goi sau în lanțuri și hrănindu-se cu ierburi și alte produse ale pustiei ori ale pădurilor”¹²⁵. Puncte de doctrină specific messaliene, anume problema rugăciunii continue, a refuzului muncii și a nepătimirii, sunt abordate pe larg în convorbirile duhovnicești ale Sfântului Ioan Cassian cu Sfinții din pustia Egiptului. Astfel despre necesitatea muncii fizice pentru monahi Sfântul Ioan Cassian spune că „Sfinții Părinți cei din Egipt, nu îngăduie nici o vreme în care monahii să rămână fără lucru, mai ales cei tineri, știind că prin răbdarea lucrului alungă trândăvia, își dobândesc hrana și ajută celor lipsiți”¹²⁶, iar starea de nepătimire e descrisă tot cu ajutorul unei teme specifice messaliene, anume insensibilitatea totală și „liniștea inimii netulburată” cerută de către inger în vis pustnicului Pafnutie din Tebaida Egiptului în contactul cu trupul tânăr gol al unei fete frumoase¹²⁷. Prezența elementelor disputei messaliene rezultă din prezența celor specifice celor origeniste și antropomorfite ce au însoțit-o în fundal, pustnicul Serapion plângându-se, atunci când i s-a spus că Dum-

¹²³ J. Meyendorff, *op. cit.*, nota 20.

¹²⁴ FR I, p. 134

¹²⁵ Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese*, PSB 57, ed. IBM al BOR, Buc. 1990, Introducere N. Chișescu p. 25

¹²⁶ FR I, p. 119.

¹²⁷ A doua convorbire cu Părintele Nestor, X, PSB 57, p. 575.

nezeu nu are chip, fiind ființă pur spirituală: „Vai mie, nenorocitul! Mi-au răpit pe Dumnezeuul meu, iar pe Cel pe care-L am acum nu-L văd, și nu știu nici pe cine rog, nici pe cine chem”¹²⁸. Referința este foarte importantă în contextul revendicării messaliene de a vedea ființa lui Dumnezeu ca foc și lumină în urma rugăciunii lor stăruitoare și agitate, pe care Sfântul Ioan Cassian o corectează indirect și fără a menționa despre messalieni, cu amănunte tehnice și filologice lămuritoare pentru numele de evhiți al messalienilor¹²⁹.

Trebuie să înțelegem, așa cum ne spune I. Hausherr, că „nu aparțin messalianismului părțile din doctrina sa pe care el (Sf. Ioan Casian) le-a împrumutat și care nouă acum ni se par suspecte, ci izvoarelor în care le-au pus messalienii și mulți alții”¹³⁰, astfel încât aceste elemente de doctrină spirituală evocă doar prezența și persistența mentalităților messaliene în pustiul Egiptului, dar și interrelaționarea diferitelor doctrine aflate în curs de precizare.

Tot ca mărturii ale efortului de integrare a messalienilor în sânul Bisericii avem, în prima jumătate a secolului al V-lea, alte luări de poziție din partea unor sciitori duhovnicești ce au încercat și au reușit în operele lor să îndrepte și să aducă în cadrele spiritualității ortodoxe erezia messaliană. Este cazul răspunsurilor date ereziei de către Sfântul Marcu Ascetul în lucrările sale „Despre legea duhovnicească”, „Despre bottez” și „Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte” și de Fericitul Diadoh al Foticeei în al său „Cuvânt ascetic” și în scrierea sa numită „Vedere”. Datele exacte ale scrierii acestor opere nu sunt cunoscute. Critica istorică și filologică a stabilit inspirația lor vădită din corpusul Pseudo Macarian, a cărui spiritualitate o îndreaptă în unele privințe.¹³¹ Dacă în

¹²⁸ Sfântul Casian, *Convorbiri*, X, 1,2,3 PSB 57, p. 291, 477.

¹²⁹ Întâia Convorbire cu Părintele Isaac, XII, ș.u., PSB 57, p. 460-461.

¹³⁰ OCP VI, 1940, p. 249, în recenzie la A. Kemmer, O.S.B., *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommensheitlehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938.

¹³¹ Datorită lipsei de informații istorice nu se cunoaște cu exactitate identitatea și locul unde și-a desfășurat activitatea Sfântul Marcu Ascetul și deci nici alte informații despre relațiile și implicarea sa în disputa messaliană. Conținutul doctrinar al tratatelor menționate atestă participarea sa la corijarea ideilor messaliene ce se vehiculau în epocă. Pentru mai multe informații, cf. Marc le Moine, art. în DS tom X, cols. 274-283, cu bibliografia aferentă.

privața Sfântului Marcu Ascetul, răspunsul adresat messalienilor privește mai mult condamnarea învățăturilor greșite despre ineficacitatea botezului și a Sfintelor Taine în general, și a concepției greșite a acestora despre rugăciune ca principală și unică faptă bună necesară și suficientă pentru mântuire, răspunsul Fericitului Diadoh al Foticeei completează și precizează cu o mare finețe duhovnicească probleme de mare profunzime spirituală, cum ar fi cea a simțirii harului în suflet, cea a visurilor și a vedeniilor sau puținței de a-l vedea pe Dumnezeu, toate revendicate de ereticii messalieni¹³². În această perspectivă H. Dorries¹³³ a avansat, probabil ipoteza legăturii de filiație duhovnicească dintre Symeon din Mesopotamia, autorul presupus al celor *Cincizeci de Omilii duhovnicești*, și Sfântul Diadoh al Foticeei, episcop în Epir în prima jumătate a secolului al cincilea, Sfântul Diadoh îndreptând oarecum din interior spiritualitatea messaliană.

Deși nu este greșită această intuiție a corecției din interior a ereziei messaliene de către autori precum cei de mai sus, totuși înțelegerea raportării acestor autori spirituali la disputa messaliană trebuie, cel puțin în unele cazuri nuanțată și privită în contextul interrelaționării ereziilor de natură dogmatică și spirituală ce a caracterizat sfârșitul veacului al IV-lea și începutul veacului al V-lea, creând un complex ideatic comun în care dominantă era disputa mult mai largă antropomorfită comună atât origenismului cât și messalianismului¹³⁴.

Sfinții Părinți și autorii duhovnicești filocalici din această perioadă trăiesc într-un mediu îmbibat de doctrinele în curs de precizare și formulează răspunsuri mai mult sau mai puțin directe și vădite acestor dispu-

¹³²O analiză a dependenței și capetelor gnostice ale fericitului Diadoh de Omiliile macariene, o face Fr. Dorr, *Diadochus von Photike und die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystic im funften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937, concluzionând că scurtul tratat al fericitului Diadoh e o prescurtare și o îndreptare a Omiliilor.

¹³³H. Dorries, *Diadochos und Symeon*, în *Wort und Stunde* I, Gottingen, 1966, p. 352-422.

¹³⁴Cf. Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 219 și dezvoltările speciale privind acest complex ideatic comun în Ierom. dr. Vasile Birzu, *Spiritualitate ascetică și mistică la Sfântul Diadoh al Foticeii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, SIBIU 2007, 298pp. Cap. 1 : I. Spiritualitatea secolelor al IV-lea - al V-lea și locul operei Sfântului Diadoh în cadrul ei, p. 25- 28.

te, în cazul unora, precum Sfântul Ioan Gură de Aur, negăsindu-se nici o referință directă la messalianism deși ecouri și nuanțe ce vădesc prezența în fundal a ereziei pot fi implicit deduse¹³⁵, în cazul altora, precum Sfântul Diadoh, referințele la messalieni (acei „cineva” KG 80 (137, 23) (οἱ λέγοντες cei ce spun), 85 (144, 13) (εἰ τις dacă cineva) fiind clare și articulate, deși larg interpretabile ținând cont de caracterul imprecis al messalianismului și de multitudinea mișcărilor deviate similare lui (lampetieni, marcaniți, etc). La fel poate fi interpretat și răspunsul Fericitului Augustin către episcopul Aureliu din Cartagina privind tendința unor călugări din mănăstirile nou înființate de lângă Cartagina, care refuzau munca fizică spre a se întreține, întemeindu-se în acest refuz pe versetul biblic Mt 6, 26, în care el nu se referă în mod sigur la messalieni, problematica refuzului muncii din considerente duhovnicești fiind frecvent întâlnită în Biserica și monahismul primar¹³⁶. Tot Sfântul Augustin, inspirându-se din lucrările ereziologice ale lui Epifaniu și Filastrius din Brescia (428), tratează despre messalieni în scrierea sa proprie „De haeresibus”, îndeosebi în capitolul 57 al acesteia. Augustin pune accentul pe exagerarea mesalienilor la rugăciune spunând că aceștia: “se roagă așa de tare încât pare de necrezut a putea fi ascultați” (Z 3f, S. 326). Descrierea modului cum are loc curățirea și exorcizarea sufletului în urma rugăciunii agitate a messalienilor prin pătrunderea Duhului Sfânt evocă ceva din influențele demonologice de care era acuzată gruparea messaliană, fericitul Augustin (Haer. 57), atribuindu-le credința că Duhul Sfânt putea fi văzut intrând sub chipul focului inofensiv, iar demonul ieșind din gura omului în forma unei scroafe cu purceii ei¹³⁷.

¹³⁵ Cf. Ierom. dr. Vasile Birzu, *Ecouri ale disputei messaliene în viața și opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, din care rezultă atât contactul și tangența mai mult sau mai puțin directă și conștientă a Sfântului Ioan Gură de Aur cu exponenții (monahi sau simpli credincioși atinși de practicile și doctrinele) mișcării mesaliene, cât și efortul similar al Sfântului Ioan, de a corija fondul ideatic al mișcării mesaliene marcat de materialismul mistic specific acesteia; în vol Simpozionului teologic Internațional “Sfântul Ioan Gură de Aur, Ierarh – Teolog – Filantrop”, Sibiu, 18 – 19 octombrie 2007.

¹³⁶ În *De opere monachorum*, (PL. 40, 547-582) lucrare scrisă pe la anul 401.

¹³⁷ De haer., 57, P.L., t. XLII, col. 41, cf. Klaus Fitschen *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*. Pp. 380. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 57.

O altă fază importantă în cadrul disputei o constituie condamnarea pe plan central de către autoritățile bisericești. În urma expulzării lor din Siria, așa cum am văzut, grupurile de messalieni au venit în Asia mică, în special în Pamfilia și Lycaonia, atrăgând astfel atenția autorităților din capitala bizantină. Fotie ne relatează în *Biblioteca* despre 2 scrisori pe care Patriarhul Atticus al Constantinopolului [406-425] le-a scris, una către episcopii din Pamfilia sfătuindu-i să-i alunge pe messalieni ca unii ce sunt spurcați și uricioși, iar cealaltă către Amfilohie de Side, despre care ni se spune că a luat parte la sinoadele din 426 de la Constantinopol și la cel de la Efes din anul 431.¹³⁸ Data exactă când au fost scrise aceste scrisori, pierdute de altfel, nu este cunoscută, însă e probabil ca activitatea antimessaliană a lui Atticus să fie centrată spre sfârșitul perioadei sale de păstorire culminând cu întrunirea sinodului din 426 sub urmașul său, Sisinnius (425-427).

Fotie, dar și decretul antimessalian al Sinodului al III-lea ecumenic ne relatează desfășurarea Sinodului din 426 din Constantinopol încununat de întocmirea unei „scrisori sinodale de către Sisinnius și Theodotus al Antiohiei și adresată lui Berinianus din Perga, lui Amfilohie de Side și tuturor episcopilor din Pamfilia, (în scrisoare un anume episcop Neon de Sillyum ori de Laranda în Lycaonia)¹³⁹, hotărând ca orice laic sau cleric care va fi găsit suspect de cădere în erezia messaliană prin cuvânt sau faptă, după ce în prealabil o anatematizase, să fie lipsit de poziția sa, chiar dacă va promite de peste o mie de ori că se va pocăi, această pedeapsă extinzându-se și asupra oricărui va susține pe acuzat, indiferent dacă susținătorul e episcop ori alt grad ierarhic.”¹⁴⁰ Această hotărâre întărește încă o dată relatarea despre caracterul pervers al ereticilor messalieni, precum și larga răspândire a ereziei chiar printre conducătorii bisericești ai epocii, fapt de altfel confirmat și de măsurile antieretice următoare.

Contextul care a determinat ținerea acestui Sinod la Constantinopol este cel al unei crize a monahismului din capitala bizantină determi-

¹³⁸ Photius, *Bibliotheca*, 52, ed. R. Henry, *La Bibliotheque de Photius* (Collection Byzantine; Paris, 1959), 38. 11-18.

¹³⁹ C. Stewart, *op. cit.* nota 71, p. 44.

¹⁴⁰ *Bibliotheca* 52 apud C. Stewart, *op. cit.* p. 45.

nată de răspândirea ideilor „antisociale” și contestatare a autorității politice și episcopale de către Alexandru Achimitul, călugăr sirian originar din Mesopotamia, și de găzduitorul său în Constantinopol, călugărul Hypatios¹⁴¹. Date despre acest conflict oferind posibilitatea unui raport cu istorisirea despre Adelfie și messalieni ne sunt furnizate de scrierea *De voluntaria paupertate* și de corespondența Sfântului Nil al Ancyrei, precum și de *Viața lui Alexandru Achimitul*, care ne furnizează numeroase exemple de rechiziții forțate în favoarea săracilor și a monahilor ambulanti, ce tulburau viața municipalităților bizantine.¹⁴² În *De voluntaria paupertate*, pledoarie pentru sărăcia monastică care însă condamnă munca ce împiedică rugăciunea și cerșetoria nerușinată, Sfântul Nil se adresează spunând cititorilor săi că „nu deschide astfel ușa leneviei pe care o predică Adelfie al Mesopotamiei, la fel ca acest Alexandru care a tulburat recent Constantinopolul. Acesta se abține de la orice activitate, sub pretenția de a veghea continuu în rugăciune; copiilor, adolescenților încă fierbând de energii trupești, dintre cei care trebuie să lupte pentru reducerea acestor energii, el le recomandă să nu muncească, într-o destindere imprudentă”¹⁴³.

Ecou și consecință ale acestor manifestări continue și acute ale messalienilor în Bizanț dar și în provincii, e și scrisoarea despre messalieni adresată de Ioan al Antiohiei (428-441) către Nestorie (428-

¹⁴¹ Jean Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, în *Epektasis, Melanges patristiques offerts au Cardinal J. Danielou*, Paris, 1972, p. 617.

¹⁴² *Vie d'Alexandre l'Acemete*, ed. E. de Stoop, *Patrologia Orientalis* 6, 5, Paris 1911, & 24, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 48, 49, 50; Cf. de asemenea Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient II* (CSCO 1971) Louvain, 1960, 185-196; apud *Ibidem* p. 618.

¹⁴³ Nil al Ancyrei, *De voluntaria paupertate*, Cap. 6-21, PG 79, 725-996D, apud Jean Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, p. 617, unde ni se citează și dintr-o scrisoare (Ep. I, 129, PG, 79, 137C) către un anume Alexandru, tematica acestei scrisori fiind cea a ideilor messaliene, fapt ce-l îndreptățește pe Jean Gribomont să creadă că este vorba de Alexandru Achimitul: „Îmi pari a avea o conduită absurdă, folosindu-te de violență și de proasta dispoziție pentru a forța oamenii a-ți furniza venituri. Aceasta nu mai este în aceasta un ajutor caritabil, ci o punere în stare de îndatorare, ceva incorect, ultima dintre inoportunități, un procedeu mai rău decât cel al fiscului și decât rechizițiile sale grele. Nu, lasă deoparte, te rog, acest mod de a face nerușinare; ocupă-te mai ales cu rugăciunea, cu isihasmul duhovnicesc, și Dumnezeu Însuși va atrage oamenii care vor fi vrednici; ei îți vor aduce pe neașteptate ceea ce tu ai nevoie, ei te vor ruga să le accepți...”

431), menționată doar de patriarhul Fotie în Biblioteca sa¹⁴⁴. Aceste manifestări îl vor determina pe Nestorie să facă apel la autoritatea împăratului Teodosie cel tânăr pentru a-i stârpi pe eretici, zicându-i: „Prințe, împreună cu mine, înlăturați ereticii, cu dumneavoastră împreună, îi vom înfrânge pe perși!”¹⁴⁵ Probabil în acest context, la 30 mai 428, împăratul Teodosie a dat decretul imperial împotriva „răutății ereticilor”, prin care messalienilor, euchiților sau entuziaștilor le era interzis dreptul de a se aduna și a se ruga pretutindeni pe pământul roman¹⁴⁶, iar în anul 431 va convoca Sinodul din Efes, la care episcopul Valerian de Iconium și Amfilohie de Side vor aduce înaintea sinodalilor din nou problema messalienilor prin citirea, spre aducere la cunoștință, a scrisorii sinodale din 426 de la Constantinopol, și prin prezentarea spre condamnare a cărții messalienilor, obținută de către episcopul Valerian “de la eretici”, numită *Asceticon*, precum și a oricărei alte cărți provenind de la messalieni¹⁴⁷.

Hotărârea Sinodului pare a fi mai blândă față de cea a sinodului de la Constantinopol, înscriindu-se totuși pe aceeași linie: „oricine va fi găsit sau va fi suspect de a fi messalian, indiferent dacă e cleric sau laic, va putea să-și păstreze poziția sa dacă anatematizează pe messalieni, conform lucrurilor declarate în scris în [scrisoarea] sinodală mai înainte menționată”. Acei care refuză să procedeze astfel vor fi scoși din treapta ierarhică și din comuniune și nu li se va permite să aibă mănăstiri „ca nu cumva răutatea ereziei să se răspândească și să înflorească”¹⁴⁸.

Însă, deși din decretul sinodal ar rezulta o clarificare și o hotărâre unanimă a sinodalilor în privința messalienilor, corespondența din epocă a lui Ioan al Antiohiei și a Sfântului Chiril al Alexandriei cu împăratul și cu diferiți episcopi arată, totuși, persistența unor neînțelegeri. Opoziția și disputa dintre episcopii din Antiohia – nestorienii conduși de Ioan al Antiohiei, și cei din Alexandria – ortodocșii, conduși de Sfântul Chiril al Alexandriei, a dus la acuze din partea primilor în ce privește

¹⁴⁴ Photius, *Bibliotheca*, 52, PG tom 103, col. 89 și ed. R. Henry, *La Bibliotheque de Photius* (Collection Byzantine; Paris, 1959), 38. 11-18.

¹⁴⁵ Cf. Socrates, *Historia Ecclesiasticum* VII, 29, PG 67, col. 804.

¹⁴⁶ T. Mommsen, *Codex Theodosianus*, 16.5.60, apud C. Stewart, op.cit. p. 47.

¹⁴⁷ A. Schwartz, *Acta conciliorum*, I. 1. 3, pp. 39-42, apud C. Stewart, op. cit. p. 47-48.

¹⁴⁸ A. Schwartz, *Acta Conciliorum*, vol. I.I. 7, p. 117-118, apud C. Stewart, p. 47.

atitudinea față de messalieni. Sfântul Ioan al Antiohiei în scrisoarea sa către Rufus al Tesalonicului îl acuză pe Sfântul Chiril și pe episcopul Memnon al Efesului printre alte „trădări” de „primirea în comuniune a celor ce au fost excomunicați în alte locuri, inclusiv a evhiților (ευχίται) ori εντουσιασται, care gândesc asemenea lui Celestius și Pelagie”, sugerând că Sfântul Chiril ar fi făcut aceasta pentru a-și mări propria sa pondere electorală¹⁴⁹. Într-o scrisoare către împărat, Ioan al Antiohiei îl acuză de asemenea pe Sfântul Chiril de a fi adus cu el mai mulți episcopi din eparhia sa decât poruncise împăratul, astfel că la sinod s-au aflat „50 de egipteni și 40 de episcopi din Asia conduși de Memnon, conducătorul tiraniei, și 12 din acei eretici din Pamfilia numiți Messalieni”¹⁵⁰. Este acuzată astfel și considerată ca o strategie de luptă sinodală aplicarea de către Sfântul Chiril al Alexandriei a principiului economiei, în ce privește primirea în comuniune a ereticilor care s-au dezis de propria erezie probabil în cadrul unui sinod local din Alexandria la care fac aluzie și actele Sinodului Ecumenic de la Efes. Sfântul Chiril susține tocmai acest principiu în scrisoarea sa către Amfilohie de Side¹⁵¹ spunând că „nu e nevoie să se facă mare zarvă în jurul celor ce vor să renunțe la erezie; nu au nevoie de mai multă credință, ci pur și simplu de prilejul de a declara: „Anatematizez erezia messalienilor ori a evhiților”; pentru că angajarea în subtilități sau referirea la probleme din cărți sunt lucruri ce depășesc oamenii cărora le lipsește o minte ascuțită și, de aceea, e suficient pentru ei să anatematizeze erezia fără a pune înaintea numele conducătorilor messalieni, ca nu cumva polemica să îndepărteze pe cei ce doresc Ortodoxia”¹⁵².

Până în această perioadă sursele istorice sigure ne relatează despre evenimentele bisericești în care au fost implicați și messalienii. După condamnarea de către Sinodul de la Efes nu trebuie să se creadă că ereticii messalieni au dispărut. Către anul 440 Heraclide al Nyssei a alcătuit împotriva „rătăciților” messalieni două epistole, în cea de a doua existând un pasaj ce afirmă vechimea cinstirii sfintelor icoane, fapt sugestiv

¹⁴⁹ *Ibidem* 1.1.3, p. 42. 8-9, apud C. Stewart, p. 48.

¹⁵⁰ A. Schwartz, *Acta Conciliorum*, 1.1.5, pp. 126. 29-31, apud C. Stewart, p. 49.

¹⁵¹ Ep. 82 a Sfântului Chiril, în PG 77, col. 376.

¹⁵² *Idem*, apud C. Stewart, op. cit. p. 49.

pentru contextul mai larg al disputei antropomorfită, în care trebuie judecată și înțeleasă disputa messaliană. Tot pe atunci episcopul Arhelau al Cezareii Capadociei pronunță 24 de anateme împotriva articolelor eretice din Asceticonul messalian¹⁵³, iar în anul 447, are loc un Sinod în Armenia, la Shahapivan, luând măsuri foarte aspre împotriva messalienilor, printre altele canonul său 14 hotărând ca „nici un episcop sau preot sau deacon sau slujitor al Bisericii să nu aibe o așa-numită casnică”, care se poate înțelege ca măsură vizând combaterea promiscuității în care se spune că trăiau messalienii¹⁵⁴. Canoanele totuși nu descopera nimic despre învățătura messalianismului, însă găsim câteva însemnări care-i caracterizează pe mesaliani ca erezie virulentă în Armenia spre mijlocul secolului al-V-lea, la scriitorul armean Eznik din Kolb. „În al-13-lea capitol al cărții sale *Iarăși Sectele*, apărută între 441-448, capitol îndreptat împotriva cărții a-4-a a lui Markion, acesta ne spune: „De asemenea și fecioarele sfintei Biserici, din aceasta cauză nu-și mai păstrează fecioria, deoarece consideră cununia dată de Dumnezeu ca necurăță, ca și Markion și Mani și Mzlneajkh, cei din urma traducându-se „cei necurați”, fiind clar că e vorba de o altă erezie pe lângă cea a lui Markion și a lui Mani”¹⁵⁵.

De asemenea tot cam în aceeași perioadă aflăm despre existența messalienilor în Siria și despre încadrarea lor în Biserică din Viața lui Rabula, episcop de Edessa între anii 412-436, scrisă de un anonim sub forma unui panegiric. Ni se relatează despre „modul blând de acțiune împotriva ereticilor și împotriva bardasanieților și chiar împotriva maniheilor, pe care Rabbula i-ar fi adus „la o liniștită gândire și o concepție normală de viață”. Deducem din *Viața* sa, care îi atribuie botezul a mii de iudei și zeci de mii de eretici, că totuși Rabbula nu i-a deranjat prea mult când le-a interzis ereticilor adunările și bisericile pe care le-a încredințat dreptcredincioșilor călugări, modul său de acțiune având drept scop curățirea

¹⁵³ Cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. 52, PG 103, col. 89.

¹⁵⁴ Canoanele sale 14, 19 și 20, au fost publicate în germană de către K. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche*, Leipzig, 1893, 39-49, apud J. Gribomont, *op.cit.* p. 619.

¹⁵⁵ *Wider die Sekten*, ed. Schmid, Text p. 287, Übersetzung p. 199, apud Klaus Fitschen *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer-geschichte*. Pp. 380. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 54-55.

monahismului de tendințe eretice. O asemenea împreunare de duritate și de blândețe dată de confiscările de biserici și primirea convertiților de bunăvoie este descrisă în *Viața* și în atitudinea sa față de audieni. Ea spune: „La fel și-a arătat grija sa față de ereticii messalieni pe care deci i-a lăsat să vina la el ca să-i învețe despre Hristos”, după aceasta, așa cum rezultă din *Viața* sa, messalienii îndepărtându-se de rătăcire. Totuși nu se poate ști cu exactitate felul în care a combatut Rabbula pe mesalieni, *Viața* sa fiind doar un indiciu despre existența și răspândirea messalienilor în și în jurul Edesei la mijlocul secolului al-V-lea”¹⁵⁶.

La mijlocul secolului al V-lea, între 455-460, are loc la Comane în Cezarea Capadociei procesul călugărului Lampetius, acuzat de messalianism, mărturie deci, a continuei prezențe a ereziei și a măsurilor luate de autorități împotriva ei¹⁵⁷. Acesta, ajungând preot prin abuz de bună-credința episcopului Alipius din Cezareea Capadociei, a început să răspândească erorile sale de credință în predici, criticând totodată prin cuvinte indecente și ironizări psalmodierea creștină, fapt ce a atras atenția arhimandritului Gherontie din Glitis, și prin acesta a episcopului Alipius ce-l hirotonise. Acesta comandă desfășurarea unei anchete conduse de episcopul Hormisdas din Comane, în urma căreia, prin mărturiile martorilor și ale propriei sale demascări, Lampetie e caterisit. Lampetie se apără împotriva acestei decizii scriind o scrisoare de apărare numită Testament - Διαθήκη, în care expune toate acuzele ce i se aduc¹⁵⁸. Eroarea lui Lampetie era legată, îndeosebi, de concepția sa despre nepătimire, el expunându-se complet gol înaintea trecătorilor¹⁵⁹, practică întâlnită și la ucenicii lui Eusebiu al Edesei, un alt conducător messalian, care “promiteau celor ce au primit botezul spiritual că, dacă

¹⁵⁶ Vita Rabbulae, ed. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta, p. 194. Z. apud Klaus Fitschen op. cit., p. 53.

¹⁵⁷ Photius, *Bibliothèque*, cod. 52, ed. R. Henry, I, p. 39, unde ni se relatează că Lampetios, pentru a-și demonstra starea de nepătimire, nu ezită “să îmbrățișeze în public o tânără copilă și să o sărute pe gură”, spunând interlocutorului său: “Adu-mi o tânără frumoasă și te voi face să vezi ce e sfințenia”. Cf. J. Gouillard, *Quatre proces de mystiques a Bizance*, în *Revue de Etudes Byzantines* 36 (1978), p. 10 și J. Gribomont, op. cit. p. 615 și 619.

¹⁵⁸ Cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. 52, PG tom 103, col. 89.

¹⁵⁹ Theodore Bar Koni, *Livres des Scolies*, XI, XX, apud J. Gouillard, *Quatre proces de mystiques a Byzance*, p. 12.

se culcă cu femei, ei nu simt nimic”¹⁶⁰. Aceste concepții eronate sunt confirmate de relatarea patriarhului Fotie despre Lampetie, în care ni se spune că acesta ar fi îmbrățișat o fată sărutând-o pe gură, că însuși ar fi recunoscut că a păcătuit cu o diaconiță în Ierusalim, că, cerându-i unii vindecarea unei boli, el le-ar fi zis: „Adu-mi o fată frumoasă și-ți voi arăta sfințenie!”, că lua în răs pe cei ce cântau Ceasurile spunând că încă sunt sub Lege... etc.¹⁶¹. Așa cum ne dă de înțeles patriarhul Photie, condamnarea lui Lampetie, nu a dus la stingerea mișcării, ci dimpotrivă, la o identificare a messalienilor cu „*lampetienii*”. Ei și-au găsit apărători chiar în persoana episcopului egiptean Alfeios din Rhinocorura, care l-a apărat pe Lampetie în scris fără a menționa vreo greșală din cele ce i se reproșaseră aceluia, fapt ce a dus la acuzarea sa pentru aceleași greșeli ca și ale lui Lampetie, deși scrierea sa nu avea nimic eterodox în ea¹⁶². Informația e confirmată de către presbiterul Timotei din Alexandria, care menționează în opera sa relatarea episcopului Ptolemei, urmașul lui Alfeios în scaun, despre un preot cu numele tot Alfeios, care a fost depus pentru că l-a apărat pe același eretic¹⁶³.

Deși puține, informațiile din secolul al VI-lea cu privire la messalieni, ele confirmă continuitatea prezenței lor sub alte nume și, deopotrivă, tendința autorităților bisericești de a asocia numelui și mișcării lor orice grupare deviantă de la dreapta credință și trăire a spiritualității Bisericii. Ei sunt menționați cu numele de „eustațieni” după un anume Eustație din Edessa, sau „marcianiți”, după un anume Marcian, bancher în timpul împăraților Justinian (527-565) și Justin (565-578), lideri sau patroni ai grupurilor de messalieni din aceste orașe¹⁶⁴. Condamnări ale lor au loc, de asemenea, în această perioadă îndeosebi în regiunile ce se vor desprinde în perioada următoare din sânul ortodoxiei imperiale bizantine, putându-se deduce de aici rolul important pe care probabil l-au avut, messalienii, în această privință, cercetătorul Assemani relatând, pentru perioada 577-694, eforturile nestorienilor împotriva messalienilor

¹⁶⁰ Bar Habraeus, *Candelabre des sanctuaires*, apud *idem*, p. 11.

¹⁶¹ Cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. 52, PG tom 103, col. 89

¹⁶² Cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. 52, PG tom 103, col. 92.

¹⁶³ Timotei presbiterul, *De receptione haeret.*, PG 86, col. 45.

¹⁶⁴ Timotei presbiterul, *De receptione haeret.*, PG 86, col. 45 și 48.

ce-și manifestau reticența față de Euharistie, post și psalmodie.¹⁶⁵ Tot împotriva lampetienilor se va pronunța pe la anul 532-534, canonul 42 al Părinților exilați din ordinul împăratului Iustinian în Siria.¹⁶⁶ De asemenea, oarecum înrudită cu informațiile despre ei, ni se reconfirmă caracterul pervers ce însoțea comportamentul messalienilor care credeau că au atins nepătimirea, iarăși în scolia la *Ierarhia Bisericească* a lui Dionisie Areopagitul aparținând lui Ioan Schitopolis și scrisă pe la anul 532¹⁶⁷.

Monofizitul Sever al Antiohiei, combate la începutul secolului al VI-lea *Testamentul* lui Lampetie, probabil tot ca urmarea a unor manifestări messaliene în eparhia sa¹⁶⁸, fapt confirmat și de cercetătorul orientalist Assemani, prin descoperirea unor pasaje dintr-o scrisoare a lui Sever al Antiohiei către episcopul Solon în care Sever îi combate pe messalieni¹⁶⁹.

Prezența messalienilor e confirmată iarăși de Sfântul Issac Sirul (din Ninive) într-una din scrisorile sale¹⁷⁰, care menționează despre un anume Malpat, messalian tot din Edessa, atașat, după câte se pare tot lui Lampetie și perioadei sale¹⁷¹ și tot în această perioadă messalienii din Armenia au iarăși manifestări scandaloase ce le atrage condamnarea din partea Bisericii¹⁷².

Singurii împotriva cărora polemizează Sfântul Isaac Sirul sunt messalienii, el văzând cauza deviațiilor acestora de la ortodoxie în neglijarea de către ei a formelor exterioare de evlavie și cult (îngenuncheri, închinăciuni, căderi cu fața la pământ, prosternări în fața semnelor și a icoanei Sfintei Cruci). El spune apărând practicile ascetice evlavioase ale Sfinților Părinți: „...numărul fix de rugăciuni care li se atribuie nu erau,

¹⁶⁵ Cf. Assemani, *Biblioteca orientalis*, tom III, apud G. Bareille, art. Euchites, în DThC, tom V, col. 1460.

¹⁶⁶ Cf. A. Voobus, *Syrische Kanonensammlungen. I. Westsyrische Originalurkunden*, I, a (CSCO 307), Louvain, 1970, apud J. Gribomont, *op. cit.* p. 619.

¹⁶⁷ PG 4, 169D, cf. J. Gribomont, *op. cit.* p. 620.

¹⁶⁸ Cf. Photius, *Bibliotheca*, col. 92.

¹⁶⁹ Cf. "Dictionary of christian biography" *Bibliotheca orientalis*, vol. III, New College, Oxford, p. 172.

¹⁷⁰ Cf. *Nova Patrum bibliotheca*, tom VIII, p. 184, citat de Louis Duchesne, în *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1910, vol III, nota 2, p. 305.

¹⁷¹ Cf. G. Bareille „Euchites” în DThC, tom V, col. 1460.

¹⁷² Louis Duchesne, în *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1910, vol III, nota 2, p. 305.

cum afirmă defăimătorii lor, rugăciuni făcute doar în inimă, așa cum spun despre ei cei care au opinii messaliene și care spun că nu sunt necesare forme exterioare pentru închinare. Departate să se poată spune asemenea lucruri despre fericiții Părinți¹⁷³. Lăudând strarea în genunchi la pământ în rugăciune neîncetată ca formă maximă a comuniunii cu Dumnezeu, Sfântul Isaac condamnă disprețuirea psalmilor de către messalieni din scârbă, din mândrie sau din trândăvie, admitând „nesocotirea” rostirii lor temporare doar pentru „singuraticul mistuit de dorința de a se ruga prăvălit la pământ în închinăciune”¹⁷⁴. Explicând legătura intrinsecă dintre rugăciune și „curățirea de împrăștierea gândurilor”, Sfântul Isaac arată foarte nuanțat modul greșit în care mesalienii doreau desăvârșirea și nepătimirea proprie doar vieții viitoare. Oarecum în contradicție cu afirmația critică despre mesalieni că se revendicau ca nepătimitori încă din această viață, Sfântul Isaac spune că „nu am auzit vreodată să fi cerut cineva gândirii așa ceva, și chiar nepătimirea însăși, înainte de rugăciune”, tocmai pentru că mesalienii nu revendicau această stare decât ca urmare a rugăciunii, pe care însă o practicau incorect, agitat iar nu continuu, cu osteneală și în liniștire. Încetarea risipirii minții datorată împrăstierii gândurilor, nu e posibilă decât „plecând de la rugăciune, și doar celor ce s-au ostenit multă vreme în rugăciune...” A considera „cu puțință ca gândirea să rămână în tăcere la adăpost de împrăștierea care vin din cele de aici și de la amintirile lor”, înseamnă a considera „rugăciunea inutilă, gândirea deja desăvârșită și ajunsă în Dumnezeu și Dumnezeu în ea”. Căutarea de către ascet a acestui lucru, spune foarte subtil Sfântul Isaac, ca ceva proxim sau la îndemână însă doar uneori, *nu e bună*, „fiindcă nu cere decât o parte din ceea ce ar fi cu puțință neîncetat”, iar dobândirea lui pentru totdeauna e echivalentă „doririi desăvârșirii viitoare încă de aici, așa cum cred mesalienii”¹⁷⁵.

Rezultă astfel că pentru Sfântul Isaac concepția mesalienilor despre nepătimire și desăvârșire nu e condamnată și e considerată ca o dorință bună ce activează maxim potența firii de a lupta pentru desăvârșire, însă aceasta trebuie să se facă respectând într-adevăr toate rânduielile

¹⁷³ Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Deisis, Sibiu, 2003, cuv 14, 22, p. 292.

¹⁷⁴ *Idem*, cuv. 31 p. 207-208

¹⁷⁵ *Idem* cuv. 34 p. 208-209.

vieții de rugăciune, pentru că „cine nu se roagă, nu se închină și nu imploră înainte ca gândirea să fi fost înălțată dincolo de imaginile a tot ce este aici, acela caută desăvârșirea înainte de a fi trecut de făptuire”.¹⁷⁶ Sfântul Isaac îi dezaprobă totuși clar pe mesalieni ca „pe cei care schimbă cu bună știință rânduiala rugăciunii, a căror gândire neghioabă maimuțarește desăvârșirea și printr-o cunoaștere mincinoasă năzuiesc să creeze ceva prin ei înșiși”¹⁷⁷, aceste ultime acuze confirmând clar asupra înrudirii ce se afirmă a fi existat între disputa mesaliană răsăriteană și cea pelagiană din Apus.

Tot în Siria, Babai cel Mare (c. 551-628), conducător neofocal al Bisericii Asiriene Răsăritene în timpul stăpânirii oprimate pentru Biserica a regelui persan Chosroe, a renăscut mișcarea monastică asiriană, excelând totodată, ca admirator al lui Theodor de Mopsuestia, în exegiza scripturistică nestoriană orientată împotriva monofizitismului în expansiune și a scrierilor discipolului origenist Henana de Adiabene; din această operă exegetică nu s-a păstrat nici un volum, singurele scrieri păstrate de la el fiind două aghiografii, opera sa principală privind înțelegerea vieții ascetice *Despre Viața de biruință*, câteva comentarii pe teme mistice, tratatul său hristologic *Cartea Unirii*, în care argumentează imposibilitatea unirii ipostatică, și *tratatul său asupra lui Evagrie Ponticul*, scris împotriva scrierilor lui Origen și ale discipolului lor Henana de Adiabene, în acesta Babai exprimându-și și opoziția sa față de mesalianism. Amănunt interesant și evocator al confuziei și manifestărilor promesaliene specifice mediului sirian încă și în timpul vieții sale, este intervenția sa de restaurare a disciplinei monastice în urma sinodului de la Beth Lapat prin care monahii și monahiile au fost încurajați să se căsătorească. Întorcându-se, în anul 604 în Muntele Izla ca și conducător al mănăstirii învățătorului său Abraham cel Mare din Kashkar, el i-a izgonit pe călugării ce trăiau cu femei întărind disciplina monastică strictă prin accentuarea vieții de rugăciune și singurătate, fapt ce a determinat un exod în masă nu doar a călugărilor ci și a altor viețuitori din aceste regiuni¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Idem* cuv. 34 p. 208.

¹⁷⁷ *Idem* cuv. 14, 17, p. 292.

¹⁷⁸ Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Babai_the_Great.

Pe baza capetelor de acuzare antimesaliene formulate în cadrul Sinodului de la Efes, este condamnat la anul 595, preotul Ioan din Calcedon, ca fiind marcianit, de către conducătorul Bisericii din Calcedon, Narses. Modul cum e rezolvat cazul, după ce preotul Ioan face apel la papa Grigorie cel Mare (Dialogul), confirmă opinia că uneori messalianismul a fost folosit, mai ales în Răsărit, ca etichetă denigratoare în disputele dintre clerici, pe baza căreia cel căzut în dizgrația celorlalți clerici, putea fi adesea condamnat. Analizând acuzele formulate împotriva preotului Ioan, papa Grigorie îl anunță pe Narses că el nu a aflat condamnarea lui Adelphios, Sabas și a celorlalți eretici în actele Sinodului de la Efes, și că îl declară nevinovat pe preotul Ioan negăsindu-l pe acesta „marcianit”, așa cum îl acuzau detractorii săi, papa Grigorie ignorând înțelesul acestui termen și ale acuzelor aflate în spatele lui, și declarând neconforme acuzele aduse lui Ioan cu învățătura lui Marcian¹⁷⁹.

Erezia messaliană e menționată iarăși în cartea prezbiterului Timotei din Constantinopol „*De iis qui ad ecclesiam ab haereticis accedunt*” scrisă pe la anul 600 și la Sfântul Ioan Damaschinul în cartea sa „*De haeresibus*” scrisă înainte de 749. Ce e de subliniat din punct de vedere istoric în aceste relatări ce recenzează în principal erorile de doctrină messaliene, sunt denumirile multiple date acestora de către presbiterul Timotei care sugerează posibile aspecte noi ale ereziei, legături cu alte erezii și, mențiunea din titlu a Sfântului Ioan Damaschin, anume că erorile doctrinei eretice sunt „capete ale învățăturii nepioase ale messalienilor luate din cartea lor”¹⁸⁰. Aceasta arată accesul Sfântului Ioan Damaschin la *Asceticonul* prezentat sinodului al III-lea Ecumenic de către episcopul Valerian de Iconium, probabil existent încă în timpul său.

¹⁷⁹ Epistola I, VI și Ep. XIV și XV a Sf. Grigorie cel Mare, PG 77, col. 806-808. Pentru prezența messalienilor la Roma cf. Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, VI, 14-17 (ed. D. Norberg), CCL 140, 1982, p. 382-387 și în general studiul lui K. Fitschen, Kiel – *Did Messalianism exist in Asia Minor after AD 431?*, în *Studia Patristica*, vol. XXV, Oxford 1991, p. 355. Episodul e confirmat de deplasarea călugărilor marcaniți (asimilați messalienilor) la Roma la sfârșitul sec. al VI-lea fără ca cineva să-i acuze de messalianism, (deși avocații lor romani cereau acuzatorilor bizantini să precizeze în ce constă erezia marcaniților).

¹⁸⁰ PG 94, col. 729.

Pe lângă numirile de Adelfiani, Entuziaști și Eustațieni despre care se poate deduce ușor că provin de la înrudirea lor cu grupul călugărilor condus de Eustație al Sebastei, de la comportamentul lor agitat și de la conducătorul lor Adelfie din Edessa, prezbiterul Timotei din Constantinopol îi mai numește pe messalieni și Horeuți (χορευται) și Lampetieni (Λαμπετιανοι), ultima denumire provenind de la numele călugărului Lampetius acuzat, așa cum am văzut, de messalianism pe la jumătatea secolului al V-lea.

Sunt menționări nedezvoltate și neamănunțite, cum de altfel și cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, în scoliile sale la Sfântul Dionisie Areopagitul, în care despre lampetieni, messalieni, adelfieni și marciiani, ni se spune că cereau adeptilor lor înfrânare severă timp de trei ani, permițându-le apoi orice, inclusiv faptele de desfrâu, deoarece considerau că după cei 3 ani de înfrânare, adeptii lor dobândeau starea de nepătimire¹⁸¹; toate aceste relatări confirmă încă existența ereticilor grupați în jurul câte unui conducător laic sau cleric mai mult sau mai puțin important, vădind în același timp actualitatea continuă a problemei messaliene în Imperiul Bizantin, dar nu numai, deoarece, chiar din mediul nestorian, izvoarele marturisesc despre lupta episcopilor nestorienii împotriva messalienilor ce negau practicile Euharistiei, postului și psalmodiei în Biserică¹⁸², iar în anul 719, katholikosul Ioan de Ojun condamnă pe aceieretici numiți *payl-i-keank*, adică cei „murdari în viața lor”, un sinonim mai nou, după părerea doamnei Nina G. Garsoian, al cuvântului *mclneut'iun*, derivat abstract nominal de la '*mclne*', care înseamnă „murdărie, necurăție”, cu care au fost nominalizați întotdeauna messalienii¹⁸³.

Deși anatematizată, erezia va continua să existe, fiind menționată iarăși în 843, la sfârșitul crizei iconoclaste în *Sinodiconul Ortodoxiei* care condamnă pe messalienii ce considerau că „botezul e apă simplă, care nu produce iertarea păcatelor și nu vine de la Duhul, pe câtă vreme ei înșiși pretind că ei conferă darurile Duhului în propriile lor rituri inițiatorii

¹⁸¹ Maxim Mărturisitorul, *De ecclesiasticae hieresies* VI, în PG 3, col 584, cf. G. Bareille, art *Euchites* în DTC, tom V, col 1460.

¹⁸² Cf. *Bibliotheca orientalis*, tom III, apud G. Bareille, *Euchites*, DThC tom V, col. 1460.

¹⁸³ I.P. Culianu, *Gnozele dualiste*, ed. Nemira, 1995, p. 240.

numite în mod fals rânduială monastică, în timpul invocării pe care ei o pronunță apoi". În *Sinodicon* messalienii sunt deasemenea condamnați pentru că zic printre altele că „împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos este împărtășire cu pâine și vin simplu” și pentru că se numesc pe ei înșiși “cetățeni ai împărăției lui Hristos” (χριστοπολιται)¹⁸⁴.

Sinodiconul din 843 va fi remaniat succesiv sub Alexios I Comnenul (1081-1118), Manuel I Comnenul (1143-1180) și în secolul al XIV-lea, în timpul disputei palamite, toate edițiile conținând condamnarea messalienilor, atestând astfel actualitatea continuă a problemei, așa cum vor confirma și alte surse istorice.

Astfel, puțin după anul 942, Agapius de Mabboug în *Cronica* sa, descrie doctrina lui Eusebiu din Edessa, pretinsul întemeietor al ereziei în acest oraș, ca fiind un amestec al mai multor concepții, sabeliană, dochetă, antisacramentale, imorale și extatice¹⁸⁵, iar în 1194, Mihail Syrianul reamintește numele discipolilor lui Eusebiu, aceleași pomenite și în actele Sinodului de la Side: Saba, Dadoes, Adelphios, Hermes, Symeon, pe care îi numește Evhiți sau Entuziaști¹⁸⁶.

În perioada 956-970 are loc procesul monahului Eleutheriu, originar din Paflagonia, întemeietor al unei mănăstiri la Morokampos, în Lycoania. Împotriva lui și a urmașilor lui, datorită practicilor presupuse messaliene și a canonizării sale de către ucenicii săi în jurul anului 1030, s-au organizat mai multe Sinoade în ianuarie 1027, ianuarie 1028, și în 1030, inițiate de mitropoliții Phocas de Iconiu și Constantin de Side și conduse de patriarhii Polieuct între anii 956-970 și Alexis Studitul între anii 1025-1043. Principalele acuze ce li se aduceau erau legate de un anumit laxism sexual erijat în regulă de viață creștină ce conducea, în opinia lor, la atingerea nepătimirii. După regula lor călugăriei se puteau culca cu două femei și urmând apoi un an de abstenență totală, căpătau o libertate sexuală deplină, atât față de rudenii cât și față de străini, „lucru indiferent și neinterzis de fel de natură”¹⁸⁷.

¹⁸⁴ J. Meyendorf, *Messalianism or antimessalianism, a fresh look at the macarian problem*....., p. 214, nota 26.

¹⁸⁵ Ed. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis* 7, 4, Paris, 1911, pp. 129-130, apud J Gribomont, *op. cit.* p.620

¹⁸⁶ Kmosko, CCLXII, apud *Ibidem*.

¹⁸⁷ Grumel, *Regestes*, nr. 850. apud J. Gouillard, *Quatre proces de mystiques a Byzance*, p. 9-10, care, încadrează fenomenul în epocă, asociindu-l altor relatări similare despre απατεία, cum ar fi cele ale Sfântului Simeon Studitul descrise în imnele Sfân-

Tot în această perioadă trebuie plasat cazul Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022), acuzat și el de messalianism de către reprezentanții oficiali ai ortodoxiei imperiale. Contextul ereziologic bizantin târziu al acuzelor de messalianism adresate Sfântului Simeon, e dat de prezența elementelor doctrinare înrudite acestei erezii în grupările și doctrinele eretice pavliciană și bogomilă care aveau o considerabilă răspândire în societatea bizantină, cercetători bizantinologi precum George Florovsky și Nina Garsoian identificând corect multiplele aspecte ale acestei încrengături de concepții eretice bizantine în improprierea unor substraturi origeniste, maniheice și în general dualiste în gândirea iconoclastă și spirituală bizantină.¹⁸⁸ Simplificând la esențial bogatul aparat critic pe care ne simțim totuși datori să-l reproducem parțial datorită importanțelor referințe bibliografice în domeniu, redăm, pentru acuratețea și concretețea științifică cu care rezumă epoca dar și pentru intenția studiului nostru de a reliefa interconexiunea doctrinelor eterodoxe, câteva paragrafe din studiul doamnei Nina Garsoian citat mai sus, elocvente pentru tangența cu messalianismul și cu ereziile derivate asemănătoare și moștenitoare lui, a Sfântului Simeon Noul Teologul în contextul epocii sale.

«Ar fi o suprasimplificare și o distorsionare a-l transforma pe Simeon Noul Teologul într-un iconoclast, deși apărarea de către el a imaginilor ortodoxe în disputa sa cu Ștefan al Nicomidiei este cu greu reconciliabilă cu sistematica denigrare de către el a lumii vizibile și materiale; nici nu trebuie transformat într-un pavlician, dar concepțiile dogmatice reflectate în scrierile sale, îndeosebi în *Capetele teologice, gnostice și practice*, arată adesea o similaritate surprinzătoare cu credințele neopavliciene și bogomile¹⁸⁹.

Dedicarea totală pentru un creștinism pnevmatic căutând un Dumnezeu invizibil prin ochii spiritului și defăimând lumea vizibilă ca

tului Simeon Noul Teolog (IX, 1. 19-28 și XV, 1. 205-220), considerând concepția despre nepătimire a călugărului Eleutheriu ca una ce „prezintă analogii” cu cea messaliană, „neputându-se dovedi a fi vorba de o renaștere a obiceiurilor care s-ar atribui negreșit messalienilor”, p. 13.

¹⁸⁸ G. Florovsky, “Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy”, Church History, 19 (1950), apud NINA G. GARSOIAN Byzantine Heresy. A Reinterpretation, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 25. (1971), pp. 85-113, p. 106.

¹⁸⁹ Symeon, Vita, LXXII, LXXXI-XCIV, pp.98, 110-28, and Gouillard, in DTC, XIV.2, col. 2943,

„tină și fum”¹⁹⁰, râvna adevăratului creștin „de a ști lucrurile viitorului” prin „detașarea de prezent”¹⁹¹, accentul pe Hristos ca „sfârșit al Legii”¹⁹², marea întemeiere în Epistolele Pauline, toate sugerează procese mentale paralele. Respingerea de către Simeon a jurisdicției ierarhice, recunoașterea exclusivă a autorității celor curați cu inima, reflectă ceva din disprețul pavlician și bogomil față de Biserica oficială¹⁹³, „în timp ce rugăciunile sale continui conducând la detașare sau nepătimire (apatheia) sunt precondiții pentru viziunile divine evocative ale practicilor unor comunități bogomile”¹⁹⁴. Credința că Dumnezeu a creat două lumi, una vizibilă și sensibilă, alta invizibilă și inteligibilă, „neexistând unire, cunoaștere sau comuniune între cele două”, și că trupul aparține primei în timp ce sufletul privește pe cea de a doua, ne conduce spre dualism”¹⁹⁵. Tradiționala unire mistică a creștinului duhovnicesc cu Dumnezeu prin har și imitație, prin *hristomimesis*, îmbrăcarea „chipului ceresc” care îl transformă pe credincios „la măsura deăvășirii lui Hristos”¹⁹⁶, prin comuniunea sfinților care se împărtășesc din slava divină până ce „ne sălășluim în Dumnezeu și El în noi care suntem chemați prin adopție dumnezei și fii ai lui Dumnezeu”, este din nou consonantă

¹⁹⁰ Symeon, Kephalaia, I.1, 24, 38, 39, 41, 62, and 101.

¹⁹¹ *Ibidem*, 1.2 and 13, 1.77-79, 101; II.15,16;111.35,36, 61-63. Cf. Puech, *Traite*, 161-63, 299.

¹⁹² *Ibidem*, 1.9: (Rm 10, 4);cf. II.15-17, and I, 63, 64, 70, 101.

¹⁹³ Symeon, Kephalaia, 1.4, 24-30, 39,54, 58-62; 11.5,10,15,16;111.4,6, et passim; Symeon, Vita, XXII, XLII, etc., and Gouillard, in DTC, XIV.2, cols.2943, 2951. Petrus Hegumenus, p.66, XIV; Petrus Siculus, X, PG, 104,col.1257 B; „Paulician Formula”, p. 454, nos.13,14; and Key of Truth, chap. VIII f., pp. 16f. (text), 83-85 (trans.), for the Paulician rejection of the orthodox hierarchy, and Cosmas, *Traite*, VIII, pp. 64-67, XV, p.81, for the Bogomils. On the Origenist antecedents of this point of view, see Hausherr, „Spiritualite”, p. 138.

¹⁹⁴ Symeon, Kephalaia, 1.32, 35,49,77,101; III.20,21,25, 100, *ibid.*, 1.49, 77-80; 11.19; etc.; Symeon, Vita, XXV-XXVIII, XXX, XXXVI, etc.; cf. Gouillard, in 111.20,21,25,37,41,42, DTC, XIV.2,cols. 2954-57. For the Bogomil prayers, see Cosmas, *Traite*, XVII, p.82f., and Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, XXVII, PG, 130,cols.1313 D-1316 A; and for the Messalian belief in the efficacy of prayers, *ibid.*, XXVI, col.1277 A.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 11.22-25, Cf. Psellos, *De daem*, op.,II, PG, 122,cols.824/5; V Puech, *Traite*, 162,182; and „Paulician Formula”, p.454,no.8 (supra, note 83).

¹⁹⁶ *Ibidem*, 1.53,54.

cu conceptele etice sau esențiale iconoclaste, dar mult mai mult chiar cu adopțianismul pavlician¹⁹⁷. Chiar cultul acordat de către Noul Teolog „părintelui său spiritual” Simeon Studitul, în care el vedea pe Însuși Hristos, care i-a provocat atâtea dificultăți cu autoritățile eclesiale, este un echivalent precis a cinstirii pavliciene pentru proprii ereziarhi ca părinți spirituali, *isoapostoli* și *hristoși*¹⁹⁸.

Credința lui Simeon în două boteze, dintre care „primul botez al apei” este doar o prefigurare, pe când „cel de al doilea botez [spiritual] nu mai este un simbol al adevărului, ci adevărul însuși”¹⁹⁹ aduce în min-te atât respingerea neopavliciană a botezului ortodox cu citarea cuvintelor lui Hristos „Eu sunt apa cea vie” (*In* 4, 10), cât și botezul bogomil al duhului condamnat în secolul al unsprezecelea²⁰⁰. Insistența lui Simeon că primirea duhului trebuie să fie conștientă neagă tacit validitatea botezului copiilor, refuzat explicit de către bogomili și pavlicieni²⁰¹. Chiar cuvintele prin care el descrie coborârea Duhului Sfânt pentru a pregăti sălașul Treimei în credincios, „Duhul Sfânt mai întâi ... pregătește săla-

¹⁹⁷ *Ibid.*, 1.65, 1.101; 11.10; 111.4,6, 81 Cf. Disdier, „S. Maxime”, 303,304,313, and Hausherr, „Spiritualite”, 122-23.

¹⁹⁸ Symeon, *Kephalaia*, 1.28, 1.24, 30,55,62; 11.10; 111.4-6, 87; Symeon, *Vita*, XLIX, LXXVII-XCIV, CX, CXXIV, pp. 60,98-128,152,178; Gouillard, in DTC, XIV.2,col.2943.Cf. Paulician Heresy, 154,156,

161 f., 166 f., 175,184 f., 212, for the Paulician adoration of their leaders.

¹⁹⁹ Symeon, *Kephalaia*, 1.35 and 36; 111.45.Cf. Euthymius Peribleptae, Ep, inv., 25,37, 72f.; idem, *Liber*, PG, 131,col.56 B; Hausherr, „Erreur”, 329, 336-38. Note the reading of the prologue of the Gospel of St. John at the heretical spiritual baptism, Euthymius Peribleptae, Ep, inu., 24f.; Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, XXVII, PG, 130,col.1313B, and Lot-Borodine, *Deification*, „Revue de l'histoire des religions”, 107-108, 25, for the „grace of tears” which are the „living water” of Symeon's second baptism.

²⁰⁰ Petrus Siculus, XXIX, PG, 104,col.1284 D; Petrus Hegumenus, p.65, XII; Symeon, *Kephalaia*, 11.18; For the rejection of orthodox baptism by the Paulicians, see *Paulician Heresy*, 152f., 156,159f., etc. For the Bogomils, Messalians, and Phundagiagites, see Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, XXVI, PG, 130,col.1276D, XVII, col.1313 B; Cosmas, *Traite*, XV, p. 81f., with Puech's commentary, 250-60, based on Euthymius Zigabenus and Euthymius Peribleptae; *Synodikon*, 67,69.

²⁰¹ Gouillard, DTC, XIV.2,cols. 2952-53. Cf. Cosmas, *Traite*, XV, p.81f.; Euthymius Peribleptae, Ep, inu., 37 (but note Puech, *Traite*, 226, note 3,on better MS); Key 0/ Truth, chaps. XVI-XIX, XXI, pp. 20-27 (text), 87-92 (trans.), 31-38 (text), 96-101 (trans.), with the insistence on tears (chap. XIX), similar to Symeon's: and Paulician Heresy, 151f., 160f., etc.

șul astfel încât ... noi devenim case ale Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt²⁰², amintește de cele ale ritualului botezului pavlician din Cheia Adevărului: "Spirit al Tatălui Ceresc ... coboară în aceștia și umple inima celui botezat... fă-i pe ei un templu și un loc de sălașuire al Tatălui necreat, al Fiului mijlocitorul nostru, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin"²⁰³. Credințe, tipare de gândire și practici similare par să fi funcționat în epocă și probabil în această lume mistică cu toate variațiile ei trebuie să căutăm sursa acuzațiilor de "messalianism" aduse împotriva bogomililor neopavlicieni.

Ortodoxia lui Simeon însuși nu a fost totdeauna mai presus de orice dubii; aceasta a fost pusă sub semnul întrebării de către singurul patriarhal Ștefan al Nicomidiei rezultând exilul lui Simeon²⁰⁴. Ca urmare un număr de credințe și practici ale Noului Teolog au fost identificate ca având tangență cu messalianismul. Vina că chiar în cazul învățătorului său duhovnicesc, Simeon Studitul, testarea nepătimirii (apatheia) prin contact cu trupurile omenești conduce la rezultate needificatoare, poate fi așezată în parte în spatele temei polemice des întâlnite a turpitudinii morale de tip messalian și neo-pavlician.²⁰⁵ Rugăciunile constante ale mysticilor au trezit aduceri aminte etimologice despre vechii messalieni, a căror nume grec, evhitai, derivă din aceleași practici. Chiar rugăciunea recomandată de Simeon ucenicilor săi « Dumnezeule și Doamne al tuturor ... distruge, omoară prin prezența Duhului Tău

²⁰² Symeon, *Kephalaia*, I.6, II.9.

²⁰³ 104 Key of Truth, 36, cf. Viller, „Sources” (supra, note 88), 255ff.

²⁰⁴ Symeon, *Vita*, LXXII-C, pp. 98-139 Hausherr commentary, pp. v, x-xi, repeated by V. Laurent, „Un nouveau monument hagiographique: la Vie de Symeon le Nouveau Theologien”, *Echos d'Orient*, 28 (1929), 433. See also, B. Krivocheine, „The Writings of St. Symeon the New Theologian”, *Orientalia Christiana Periodica*, 20 (1954).

²⁰⁵ Symeon, *Vita*, LXXXI, p. 110 Cf. Symeon, *Kephalaia*, 111.37; Gouillard, in DTC, XIV.2, col. 2973; Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, XXVI, PG, 130, col. 1285C; and Hausherr, „Erreur”, 330, 348-60. For the accusation of moral turpitude, see Psellos, *De daem*, op., V-VI, PG, 122, cols. 832A-833 B; Euthymius Peribleptae, *Liber*, PG, 131, col. 56 AB; Wellenhofer, „Die thrakischen Euchiten”; and Paulician Heresy, 29, note 11, 95 and note 46, 107, note 95, 111, note 107d, 157, 172, 173, note 124, 179, note 140, etc.

șarpele ce foiește în mine»²⁰⁶ ar putea foarte ușor fi pervertită într-o credință atribuită «messalienilor» că Satan locuiește în fiecare suflet până e scos afară prin rugăciune²⁰⁷. În multe manuscrise ale operelor Noului Teolog, pasaje ale unei ortodoxii dubioase și îndeosebi cuvântul *aisthetos* folosit de messalieni, conform Sfântului Ioan Damaschin, pentru a exprima percepția sensibilă a divinului au fost înlăturate cu totul sau cel puțin înlocuite prin termeni mai puțin compromițători²⁰⁸.

Astfel, în perspectiva similarității dintre gândirea neo-pavliciană-bogomilă și cea mistică, atât ortodoxă cât și eterodoxă, a acuzei de „messalianism” adusă împotriva lui Simeon Noul Teolog și a descendenților lor spirituali, isihasții²⁰⁹ și a faptului că inovatorul paulician Sergios, despre care se spune că se numea pe sine nu Hristos ci Paracletul și ar fi deturnat slava lui Dumnezeu către propriul său părinte spiritual, este identificat ca predecesor al „messalienilor” atât de către Euthymios din Peribleptos și de către Synodiconul Ortodoxiei²¹⁰, nu am putea postula o fuziune secundară în secolul al zecelea a unor elemente neopavliciene și mistice, probabil afectate de către fascinarea bizantină contemporană cu satanismul?²¹¹ Această fuziune va sta apoi în spatele

²⁰⁶ For the name, see Euthymius Peribleptae, Ep. inv., 4. On the evil in the soul, see Symeon, Kephalaia, 1.60; cf. Euthymius Peribleptae, Ep. inv., 36f., on the fouling of the soul by Satan, and Euthymius Zigabenus, Panoplia, XXVI, PG, 130, col. 1273BC; also Jugie, „Oraison”, 183; Puech Traite, 223-26; and Hausherr, „Erreur”, 329f., 331, 338-48.

²⁰⁷ John Damascene, De haer., LXXX, PG, 94, cols. 732D-733 A; Euthymius Zigabenus, Panoptic, XXVI, PG, 130, col. 1277BC; also Grumel, Regestes, p.263f., no. 850.

²⁰⁸ Krivocheine, „Writings”, 306-309, 311f.; cf. Hausherr, „Spiritualite”, 127, for the use of this terminology by other mystics. As Puech, Traits, 161 and note 6, observed, Symeon's image of being pregnant with the Holy Spirit, (cf. Kephalaia, 111.44), is the very one cited by Euthymius Zigabenus concerning the Bogomils, Panoplia, XXVII, PG, 130, col. 1317B; (cf. col. 1321C).

²⁰⁹ M. Jugie, Oraison, 183, and idem, „La controverse palamite, Echod'Orien”, 30(1931), 398f., and Hausherr, „Spiritualite”, 126-28, and especially 133f.; cf., however, Synodikon, p.81, lines 574-84.

²¹⁰ Euthymius Peribleptae, Ep. inv., 42, 56-58, and Synodikon, p.65, lines 309-14.

²¹¹ For the fascination of eleventh-century Byzantine society with Satanism and demonology, see Psellos, De daem. op., PG, 122, col. 819ft.; P. Joannou, „Les croyances demoniaques au XIe siecle a Byzance, Actes du VIe Congres international d'etudes byzantines (Paris, 1950), I, 245-60; K. Svoboda, La demonologie de Michel

noii definiții a Anei Comnena a bogomilismului ca pavlicianism amestecat cu messalianism»²¹².

Ana Comnena ne dă această definiție, relatându-ne în *Alexiada*, în contextul nenumăratelor lupte purtate de tatăl ei, Alexios I Comnenul, despre prezența ereticilor maniheeni la granița de răsărit a imperiului bizantin uneori aliați cu sciții împotriva bizantinilor, alteori supuși imperiului. Atmosfera epocii descrise de Ana Comnena e cea a "înălțării unui mare nor deeretici" pe la anul 1110 când "două doctrine foarte primejdioase și bune de nimic, cunoscute în anii de demult, s-au amestecat: necredința, s-ar putea spune, a manicheenilor, pe care noi am numit-o și erezia pavlichiană, și infamia messalienilor." Și tot ea, spune mai departe: „cât privește dogma bogomililor, ea este alcătuită din cea a massalienilor și a manicheenilor”, relatând în continuare vădirea ca eretic a „arhisatrapului lui Satanail, Vasilios, călugăr cu figură severă și barbă rară ... foarte iscusit în a-și manevra nelegiuirea [bogomilă n.n.]”²¹³. Se observă astfel o amestecare a ideilor și doctrinelor eretice în epocă, receptată ca atare nu numai la nivelul conștiinței generale a epocii, evocate de o cronicară ca Ana Comnena, ci și, așa cum vom vedea mai jos, și la nivelul ierarhiei bisericești însărcinată să judece asemenea cazuri de erezie²¹⁴.

Psellos (Brno, 1927); and L. Oeconomos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges* (Paris, 1918); et al. *The growing interest in magic had required a tightening of the imperial legislation as early as the period of Leo VI*, see P. Noailles and A. Dain, eds., *Les Nouvelles de Leon VI le Sage* (Paris, 1944), 237, 239, Nov. LXV; see also Anna Comnena, *Alexiade*, VI.VII. The Athinganoi were also accused of magic practices and demonology, cf. Starr, "Athinganoi," 98-100, 103, unless the reference is to the Atzinganoi, see G. Soulis, "The Gypsies in the Byzantine Empire", *Dumbarton Oaks Papers*, 15 (1961), 145f., et passim.

²¹² NINA G. GARSOIAN, *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol.25. (1971), pp. 85-113, aici extras din pp. 107-112.

²¹³ Ana Comnena *Alexiada*, vol. II, cap. XV, VIII. 1, 2. p. 331.

²¹⁴ Istoricii bizantini din secolele XI-XII reliefează și ei legăturile ce există între vechii evhiți și bogomilii împotriva cărora se luau hotărâri sinodale și măsuri disciplinare în epocă: George Cedrene, *Historiarum compendium*, PG tom 121, col. 559-560 și 596; Nicefor Gregoras, *Byzantinae historiae*, PG tom 148, col. 948, 1133, 1181; Harmenopolus, *De haeresibus*, PG tom 150, col. 25-28.

Tot Ana Comnena ne spune că „ereziiile lui Nil, călugăr monofizit din Calabria se amestecau cu cele ale armenilor”, ne relatează desfășurarea unui sinod, după toate probabilitățile în anul 1087, sub patriarhul Nicolae al III-lea Grammatikos (1084-1111)²¹⁵, la care a fost condamnat și Theodor Blachernites care, „deși făcea parte din cler, îi frecventa pe entuziaști” și care „cuprins de răul lor a dus la rătăcire pe mulți oameni, intrând în familiile de frunte ale marii cetăți și făcând cunoscută credința lor eretică”²¹⁶. Informația despre condamnarea lui Theodor Blachernites e confirmată și de mitropolitul Niceta al Heracleei, în anul 1117, menționând în lista sa, după călugărul monofizit Nil și după Ioan Italos (1082), „actele care vizează pe Theodor din Vlaherne care, în mod ciudat, pentru că a folosit cuvântul „enthousiasme”, a fost scos pentru mai mulți ani din comuniunea Bisericii și nu a mai recăpătat niciodată slujirea sa în sânul clerului”²¹⁷; de asemenea condamnarea lui Theodor Blachernites e confirmată și de un formular de abjurare a ereziei transcris în jurul anului 1300 și intitulat: „*Despre erezia blasfemiatoare a nepioșilor Messalieni, numiți încă și Phoudaites și Bogomili, Evhiți, Entuziaști, Encratiți și Marcioniți*”. Acest formular e de fapt o compilație de capete de acuzare eretice, realizată prin interpolarea, în recenzia capetelor de acuzare messaliene a lui Teodoret al Cirului, a altor frânturi luate din *Panoplia* lui Eutimie Zigaben și din *De receptione haereticum* al presbiterului Timotei, fapt ce, alături de similitudinea de idei și teme dintre Theodor Blachernites și Sfântul Simeon Noul Teologul, i-a dus pe specialiști la considerarea condamnării lui Theodor Blachernites ca întemeiată pe o judecare superficială, capetele sale de acuzare fiind extrase de fapt din *Tratatele teologice și etice* ale Sfântului Simeon Noul Teologul (949-1022)²¹⁸. În conștiința epocii sale, însă Theodor Blachernites a rămas ca eretic messalian, dovadă fiind asimilarea isihaiștilor din secolul al XIV-lea, învinuiți de messalianism de către Varlaam din Calabria, cu Theodor Blachernites, Sfântul Grigorie Palama mărturisind în

²¹⁵ Ana Comnena, *Alexiada*, vol. II, nota 2, p. 66.

²¹⁶ *Ibidem*, cap. X, 1, p. 67.

²¹⁷ Nicetas d'Heraclee, *Sur les heresiarques*: J. Darrouzes, *Documents inedits d'ecclesiologie byzantine*, Paris 1966, p.304, apud J. Gouillard, *op. cit.*, p. 22.

²¹⁸ J. Gouillard, *op. cit.*, p. 28

tratatele sale de apărare a isihăștilor că Theodor Blachernites învăța că se poate vedea însăși esența divină²¹⁹.

Așa cum putem deduce din existența acestui formular de abjurare a ereziei, exista, în conștiința epocii o confuzie și un amestec între aceste diferite erezii, fapt foarte important deoarece părerile specialiștilor cu privire la această înrudire dintre messalianism-bogomilism-pavlicianism sunt împărțite punându-se întrebarea "dacă este posibil să se ia în considerare transferul acestui nume de la o erezie la alta ca o etichetă formală, care nu are nimic de-a face cu procesul istoric, sau ca pe ceva ce ascunde o anumită realitate, în spatele acestui transfer. În studiul modern există opinii în legătură cu acest transfer ca nu corespunde realității (de exemplu - A. Rigo), sau, în cel mai bun caz, ca reflectând numai unele particularități formal-tipologice (K. Fitschen). Având în vedere că existența Messalianismului pare să fi ajuns la un scop în secolul al VII-lea, cercetătorii contemporani neagă orice înrudire genetică între Messalianism și Bogomilism. Dar acest punct de vedere cu greu poate explica Messalianismul «sirian» și «armean» de-a lungul secolelor al VII-lea și al VIII-lea și unanimitatea completă a izvoarelor târzii bizantine și slavone în numirea Bogomililor cu numele de «Messalieni». Ancheta proceselor bizantine a ereticilor «Messalieni» în secolul al XII-lea arată că epitetul «messalian» a fost folosit în direcția autorilor ortodocși, care au scris în conformitate cu sau sub impactul direct al CM (Constantin Chrysomalos), precum și față de persoanele fiind într-o oarecare măsură sub influența Bogomilismului sau a unor învățături eretice (Clement și Leontius). Deci, poziția, mai ales în considerarea problemei paralelelor tipologice sau a rădăcinilor genetice din cele trei erezii (Messalianism, Pavlicianism și Bogomilism) în fiecare caz concret, pare să fie mai prudentă»²²⁰.

²¹⁹ Grigore Palamas, *Defense des saints hesychastes*, Triade III, tratatul I, II, Louvain, 1959, p. 569-571.

²²⁰ ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ ДУХОВНЫЕ СЛОВА И ПОСЛАНИЯ СОБРАНИЕ ТИПА I (Vatic. graec. 694) Издание подготовил А.Г. Дунаев «Saint Macarius of Egypt. Spiritual Words and Epistles. Collection of Type I (Vatic. graec. 694)» prepared by A.G. Dunaev Издательство «ИНДРИК» Москва 2002, Sumar de traducător autorizat de M.M. Kedrova. la http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mac_sum.htm

Din cazul concret de condamnare postumă a lui Constantin Chrysomallos, la anul 1140 de către călugării mănăstirii Kir Nicolas din Hieron din suburbia asiatică a Constantinopolului, putem deduce, așa cum afirmă și J. Gouillard, necesitatea acestei poziții prudente față de condamnările din epoca bizantină datorită difuziei generale a ideilor ortodoxe și eterodoxe în operele unor scriitori din această perioadă. După examenul doctrinei sale, Sinodul întrunit sub patriarhul Leon Stypes a considerat că aceasta este o „adunătură de opinii entuziaste, messaliene și bogomile”. Opera lui Constantin Chrysomallos, o scriere împărțită în o sută cincizeci de capete, descoperită și la alți prieteni ai săi, cum ar fi egumenul Petru al mănăstirii Sf. Athenogene și la demnitarul Georges Pamphilos, a fost arsă, însă *Condamnarea* acesteia de către Sinod e mărturie a ereziilor pe care el și adepții săi le practicau. Principalele capete de acuzare ce i se aduc privesc accentul excesiv ce-l pune pe improprierea conștiință a botezului, cerând în acest sens folosirea frecventă a catehezei, doctrina de origine messaliană a existenței a două suflete în om, și disprețul față de creștinii ce nu ajung la o experiență profundă a simțirii harului în suflet ca și față de autoritățile lumesti²²¹.

În legătură cu aceste procese din Bizanț implicând acuza de messalianism, studiul comparat al actelor lor de acuzare cu scrierile pseudo-macariene, simeoniene și pseudo-Simeoniene, a arătat cu destulă îndreptățire legătura strânsă între ideile lor, prin aceasta susținându-se ipoteza acuzării pe nedrept a ereticilor condamnați de practici messaliene și bogomile în perioada secolelor XI-XII, pe baza unei neaprecieri ca atare a mentalității epocii în care asemenea idei aveau o largă răspândire, fiind de fapt întâlnite și în operele altor Sfinți ce au fost cano-

²²¹ Cf. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 29-39 și 57-69, unde, alături de prezentarea documentului *Condamnării*, afirmă identitatea dintre capetele de acuzare din acesta și textul din a *VIII-a Cateheză* atribuită de tradiția manuscrisă Sfântului Simeon Noul Teologul ajungând la concluzia că „dacă cinsprezece din catehezele în cauză nu sunt în mod obligatoriu scrise de Chrysomallos până la ultimul rând, ele vehiculează cel puțin, gândirea sa autentică și oferă un comentariu autorizat al articolelor declarate eterodoxe”, și deci că Constantin Chrysomallos a fost acuzat oarecum pe nedrept de erezie. Pentru detalii cf. art. de același autor, *Constantin Chrysomallos sous le masque de Symeon le nouveau Theologien*, TM 5, 1973, p.313-317, unde sugerează posibilitatea interpolării în opera Sfântului Simeon Noul Teologul a unor pasaje din scrierile lui Constantin Chrysomallos, de către un discipol al acestuia.

nizați, cum ar fi Sfântul Simeon Evlaviosul și Sfântul Simeon Noul Teologul²²². De aici influența messaliană presupusă la acești Sfinți părinți²²³. Însă existența acestor procese-mărturii în epocă, deși marcate de o oarecare prezumție de incorectitudine și judecare partinică, formalistă și după tipare prestabilite din partea autorităților imperiale și bisericești bizantine, atestă în mod cert prezența cel puțin, în acel timp, a ideilor de factură messaliană în mediul bisericesc și monastic din imperiul Bizantin, amestecate cu cele bogomile și pavliciene. Pe de altă parte, existența unei mentalități generale într-o epocă dată nu aduce numai decât diminuare vinovăției celor ce o acceptă, dacă aceasta este greșită.

Ce este clar e, așa cum se poate deduce și cum am subliniat deja, prezența ideilor messaliene în epocă, tinzând a se transforma și uni, pe de o parte cu cele bogomile, iar pe de altă parte, entuziasmul și conținutul lor furnizând pretextul viitoarei dispute palamite ca încununare a spiritualității răsăritene. Expresie a acestei confluente a messalianismului cu bogomilismul e și relatarea din lucrarea *Dialogus de daemonum operatione*²²⁴ a lui Mihail Psellos în care, în cadrul mitului manihean al conducerii celor pământești de către Satanael, fiul întâi născut (prototokos) al lui Dumnezeu, iar a celor cerești de către Iisus, fiul cel mic (neoteros), se relatează despre evhiți că se împărțeau în trei grupuri diferite: un grup îi venerază pe amândoi fiii lui Dumnezeu, al doilea îl venerază pe Iisus-mezinul, al treilea pe Satanael, „creatorul (demiurgos) plantelor, al animalelor și al tuturor corpurilor compuse, atribuindu-l lui Iisus, fratele ceresc, fenomenele naturale negative (cutremure, secetă, grindină), din invidie față de rânduiala bună a lui Satanael”²²⁵. Se ob-

²²² Cf. H.J. M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and dualist heresies – comparisons and contrast*, în *St. Vladimir's theological quarterly*, vol. 32, Nr. 4/1988, p. 359-366; vezi și Ioan I. Ică, *Teologie și spiritualitate la Sf. Simeon Noul Teolog*, în *MA*, nr. 3, 1987, XXXII, p. 21-47.

²²³ K. Deppe, *Der wahre Christ: Eine Untersuchung zum Frommigkeitsverständnis des Messalianismus und Hesychasmus*, Gottingen, 1971, apud ibidem. Punctele în dezbatere în această privință sunt cele despre susținerea posibilității ascultării mărturisirii păcatelor și de către un simplu monah nehirotonit, despre necesitatea actualizării Botezului ca un alt Botez, în sau prin Duh, despre posibilitatea vederii Duhului Sfânt.

²²⁴ M. Psellos, (1018-1095/97), *Dialogus de daemonum operatione*, ed Em. Kriaras – RE Suppl XI, col. 1124-1182, “Byzantina” 4, p. 45-128.

²²⁵ PG 122, col. 824a, 825, apud I.P. Culianu, *Gnozele dualiste*, p. 250-1

servă aşadar o asociere clară a grupului eretic evhit cu gnoza pseudo-creştină de origine bogomilă²²⁶, preponderenţa dualistă fiind de altfel specificul ereziilor de după perioada celor şapte Sinoade Ecumenice. Messalianismul va fi doar una dintre ele, adeseori ereticii messalieni fiind subînţeleşi, în această epocă, sub numele arhaizant de manihei sau sub cel mai nou de pavlicieni sau bogomili cu care se înrudeau ca orientare şi doctrină.

Alte izvoare istorice ce confirmă această asociere a acestor erezii în epoca bizantină târzie, „marcând înrudirea şi filiaţia ce exista între noii şi vechii eretici” sunt *Historiarum compendium* al lui George Cedrenos²²⁷, *Bizantinae historiae* a lui Nicephor Gregoras²²⁸, *De haeresibus* a lui Harmenopolus²²⁹ şi *Panoplia dogmatica*²³⁰ şi *Confutatio et aversio impiae et multiplicis execrabiliū messalianorum sectae*²³¹ a lui Euthymus Zigabene care derivă doar unele aspecte demonologice ale bogomililor din messalianism, amintind şi respingând doar diversele erori ale sectei messaliene sub numele generic al căreia înglobează fără nici o ordine cronologică toate celelalte denominaţiuni similare ale fundaiţilor, bogomililor, evhiţilor, entuziaştilor, encratiţilor şi marcianţilor, relatând astfel despre persistenţa grupării şi doctrinei eretice în epocă²³².

La polul opus şi ca punct absolut al îndreptării ereziei vor fi precizările ultime asupra comuniunii şi vederii lui Dumnezeu, revendicate şi de messalieni, stabilite în cadrul disputei palamite din secolul al XIV-lea. Acuza de messalianism este adusă acum, pentru ultima oară, la anul 1337, de această dată pe nedrept, călugărilor atoniţi isihaşti, de către Varlaam Calabritul, călugăr originar din Italia, în polemica sa cu Sfântul Grigorie Palama în problema vederii luminii şi a energiilor divine. Aşa cum se poate deduce din *Tomul aghioritic* adresat acestuia ca răspuns de Sfântul Grigorie, Varlaam, în scrierea sa *Contra masalianilor*, îi acuza pe monahii atoniţi de messalianism, pentru experienţele lor asce-

²²⁶ Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge, 1948, p.21.

²²⁷ P.G. tom 121, cols. 559, 560, 596.

²²⁸ P.G. tom 148, cols 948, 1133, 1181.

²²⁹ P.G. tom 150, cols 25-28.

²³⁰ P.G. tom 130 cols 1273-1289.

²³¹ P.G. tom 131, cols 39-48.

²³² cf. G. Bareille art. Euchites, în DThC, tom V, col. 1456.

tice și mistice în care ei vedeau lumina iar nu însăși ființa dumnezeirii așa cum pretindeau mai de mult messalienii și cum credea Varlaam despre isihăști.²³³ La baza acuzei nedrepte stătea neînțelegerea de către Varlaam a distincției între ființa și lucrările lui Dumnezeu, considerarea harului ca necreat, nenăscut și enipostatic de către isihăști ducând la concluzia lui Varlaam și a partizanilor săi intelectualiști că acesta ar fi și el un alt dumnezeu și că deci monahii sunt diteiști. Sfântul Grigorie Palama le întoarce acuza spunând că "tot cel ce susține că unirea desăvârșită cu Dumnezeu se înfăptuiește numai prin imitare și prin pornire naturală, fără harul îndumnezeitor al Duhului..., iar harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu îl socotesc o deprindere a firii raționale, dobândită numai prin imitare iar nu luminare mai presus de fire și tainică și lucrare dumnezeiască văzută nevăzută de cei invredniciți și înțeleasă neînțeles, acela să știe că a căzut în rătăcirea masalienilor, fără să-și dea seama." Tot aici aflăm un alt cap de acuzare messalian, anume cu privire la posibilul loc al minții omului în trup: "Tot cel ce susține că sunt masalieni cei ce spun că mintea e așezată în inimă, sau în creier, să știe că se războiește în chip păcătos cu sfinții."²³⁴ Acuza adusă de Sfântul Grigorie Palama descoperă de fapt panteismul messalienilor rezultat din îndumnezeirea omului, în concepția lor, cu propriile sale puteri, harul fiind pentru ei, așa cum am văzut, doar „o deprindere a firii raționale”.

Mărturie atât a actualității disputei messaliene în epoca disputelor isihaste palamite, dar și a modului abrupt de a-i trata sau mai bine zis de a-i condamna pe messalieni, e și relatarea, [evocată de toți aghiografii ce au scris viața Sfântului Maxim Kapsocalivitul (1280-1375)], venirii la el a unor monahi însoțiți de către un messalian, Sfântul Maxim strigând către dâșii: „Alungați-l în spate pe messalian [bogomil] și așa veniți la mine!”²³⁵ În „Viața” sa scrisă de Cuviosul Nifon ieromonahul²³⁶, se de-

²³³ D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ed. Scripta, Buc. 1993, p. 79-83.

²³⁴ Tomul Aghioritic, în FR, vol. VII, p. 414-415 și 417, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae.

²³⁵ *Viața și conduita, asceza și strălucitele lupte și minuni ale cuviosului și de Dumnezeu purtătorului părintelui nostru Maxim care-și ardea coliba din Sfântul Munte Athos. Facerea și osteneala lui Teofan [mitropolitul] Perithorionului, fost egumen al [mănăstirii] Vatopediului*, ms. 552 Panteleimonos (sec XVI), f. 145-166, ed. De F. Halkin, „Deux

scrie poate aceeași întâlnire sau o alta, dându-se de înțeles că acest messalian ar fi fost monah, Sfântul Maxim întrebându-l pe un alt cuvios monah Marcu: „Ce face aici necredinciosul acesta?” fiindcă acesta era eretic messalian [bogomil]. „Nu suport să-l văd.” Și marele [Maxim] s-a întors să fugă”.

Relatarea este foarte importantă pentru lămurirea modului de difuzie a ideilor și doctrinelor messaliene în sânul mișcării isihaste arătând temeiul pentru care au fost posibile acuze de messalianism la adresa isihăștilor, anume datorită prezenței printre ei a unor călugări simpli, neînvățați al căror mod de viață duhovnicească împrumuta din practicile messaliene.

În acest context A. G. Dunaev se întreabă dacă acuzația de messalianism a lui Varlaam către isihăști a fost doar o simplă „etichetă” așa cum J. Meyendorf și A. Rigo presupun, sau poate avea aceasta un oarecare fundament real dat de folosirea rugăciunii ca instrument de exorcizare proprie atât de către messalieni cât și de isihăști, oferind un răspuns la această întrebare prin situația istorică în legătură cu rugăciunea lui Iisus în Rusia. Cităm pe larg din rezumatul cărții sale, datorită importanței deosebite în ceea ce privește modul de perpetuare a ideilor messaliene în spiritualitatea isihastă în timpul și după perioada disputei palamite, în alte spații culturale decât cele bizantine și mediteraneene în care disputa messaliană s-a desfășurat.

El spune că „în unele colecții vechi rusești (Domostroy [„Zidirea Casei”], Cartea Psalmilor) rugăciunea lui Iisus a fost completată de un text special de interpretare conform căruia Sfânta Treime intra în om, repetând această rugăciune neîncetat într-un anumit mod de respirație, timp de trei ani: Iisus Hristos - în primul an, Duhul Sfânt - cel de-al doilea an, Domnul Savaot - cel de-al treilea an. După aceasta inima însăși începe să producă această rugăciune strigând-o zi și noapte, iar un astfel

Vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos, în *Analecta Bollandiana* 54 (1936), p. 65-109, trad. Rom, diac Ioan I. Ică jr., *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe isihast și văzător cu Duhul din Sfântul Munte*, ed Deisis, Sibiu 2004, p. 52.

²³⁶ *Viața și conduita cuviosului Părintelui nostru Maxim Athonitul zis și arzătorul de colibe (Kausokalivitul) scrisă de cuviosul părintele nostru Nifon ieromonahul*, în *Analecta Bollandiana* 54 (1936), p. 42-65. trad. rom, diac Ioan I. Ică jr., în vol. *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe isihast și văzător cu Duhul din Sfântul Munte*, Editura Deisis, Sibiu 2004, p. 91.

de om devine liber de toate felurile de capcane și patimi demonice. Pentru fundamentarea teologică a rugăciunii lui Iisus textele vechi rusești prezintă 1 Co 14, 19, în interpretare, așa cum a fost făcută de către Sf. Ioan Gură de Aur, în care «cele cinci cuvinte» sunt asociate cu «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu» și «miluiește-mă pe mine, păcătosul» sunt considerate suplimentare «din motive de umilință». Această veche interpretare rusească a rugăciunea lui Iisus a fost larg răspândită nu numai ca urmare a antologiilor menționate, dar și datorită cărții «Grădina florii [de Ziceri]» (Tsvetnik) de către un preot-călugăr Dorotheus (prima jumătate a secolului al XVII-lea), republicată de către Vechii Credincioși pentru propria lor folosință până în secolul al XX-lea. Capitolul 31 din «Grădina Florilor» prezenta o interpretare completă a rugăciunii lui Iisus cu excepția celei a celor «cinci nume» cuvinte și a referinței la Apostolul Pavel și la Sf. Ioan Gură de Aur. În secolul al XIX-lea Sfântul Ambrozie de Optina și Sfântul Theophan Zăvorâtul a observat caracterul eretic al interpretării incluse în «Grădina Florilor», dar nu a putut explica originea sa. Sf. Ambrozie a crezut că cartea «a fost întinată de Vechii Credincioși». Această opinie a fost greșită, întrucât această interpretare a fost cunoscută în Rusia cu mult înainte ca Schisma să fi avut loc.

Deja primul cercetător al vechii interpretări rusești a rugăciunii lui Iisus – A.S. Orlov a localizat originea sa în cercurile isihaste, pentru că antologiile cu conținut corespunzător includeau această interpretare. Cele mai multe analize, efectuate în Introducere, vorbesc de lipsa oricărui fel de paralele cu Bogomilismul și aduc noi dovezi ale caracterului isihast al interpretării. În primul rând, este bine-cunoscut faptul că rugăciunea a fost în strânsă legătură cu respirația, așa cum a fost [P.1047] practică de isihăști (textele Sf. Ioan Scărarul, Ps. Simeon Noul Teolog și alții). În al doilea rând, textul vechi rusec are paralele cu «Mesajul (scrisoare) către Monahi» și «Mesajul către Egumen» ale Pseudo Ioan Gură de Aur. Dar acestea sunt exact textele care au fost menționate de către isihăști în respingerea atacurilor lui Varlaam exprimate împotriva lor. În afara de aceasta, există paralelele de netăgăduit între aceste texte și Corpusul Macarian (vezi p. 273-280). În al treilea rând, dintre toate interpretările tuturor Sfinților Părinți la 1 Co 14, 19 pe care le-am cunoscut doar una a Sfântului Grigore Sinaitul

(sec. al XIV-lea) în care el se referă la Sf. Ioan Scărarul (VII c.) indică conexiunea dintre «cele cinci cuvinte» ale versetului de la I Cor. 14: 19, cu rugăciunea lui Iisus. Cu toate acestea, în ciuda rădăcinilor isihaste ale interpretării, motivele sale messaliene devin evidente în special în colarea lor cu unul dintre comentariile făcute de Sf. Maxim Mărturisitorul la Dionisie Areopagitul (vezi p.187, nota 501 în cartea lui A.G. Dunaev), care spune că după perioada de *trei ani* (în izvoarele siriene - doisprezece ani), de practică a încercărilor spirituale messalienii pot acționa fără de patimă ca un om liber.

Astfel, în paralel cu textele ortodoxe cum ar fi «Scrisoare către Egumen» sau «Scrisoare către Monahi» în secolele X-XIV în Bizanț au fost în uz interpretări eretice de caracter messalian care provin din surse apropiate de cele ortodoxe. Ambele aceste cercuri foloseau textele Corpusului Macarian, condamnat în timpul său ca fiind messalian... Aici, ca ipoteze, propun două explicații cu privire la originea interpretării-rugăciunii lui Iisus și cu privire la «supraviețuirea» ei pe parcursul a mai multor secole - una dintre ele este generală, cealaltă - specială. «Continuitatea genetică» în mediul Messalian în perioada secolelor IV-XIV nu a fost susținută atât de mult de linia Messalianism-Paulicianism-Bogomilism cât de existența unei anumite «difuze-zone de contact» între ortodoxie și erezie, baza căreia au constituit-o monahii needucați din punct de vedere teologic și rătăcitori prin mănăstiri, care puteau pătrunde cu ușurință în mănăstirile ortodoxe, precum și în cercurile eretice. În ceea ce privește originea interpretării, poate că ar trebui să fie asociată cu Teofania lui Alexandru Akimitul, care a fost primul fondator al mănăstirii Neadormiților, statulul căreia, dat de Dumnezeu Însuși lui Alexandru, după *trei ani de rugăciune și post*, a presupus o neconținută rugăciune. Acest ascet a fost acuzat în 426 de Messalianism și expulzat din Constantinopol, dar discipolii și urmașii lui au jucat un rol important în Ortodoxie pentru o perioadă lungă de timp. Probabil că în timpul arestului lui Alexandru Akoimetos Corpusul Macarian a fost descoperit, întrucât există informații despre CM că ar fi circulat în rândul persoanelor apropiate acestui ascet. În ipoteza mea Teofania lui Alexandru Akoimetul a fost astfel «conservată» în tradiția și în legătură cu rugăciunea lui Iisus, ea fiind practică în cercurile «semi-Messaliene» din «zona de contact».

Astfel, atacurile lui Varlaam împotriva monahilor isihăști – se poate să fi avut un oarecare fundament definit. Același lucru poate fi spus despre acuzația isihăștilor de către Varlaam pentru folosirea de către ei a formulei «Fiul lui Dumnezeu» în loc de «Dumnezeul nostru» în rugăciunea lui Iisus, întrucât aceste două formule erau în concurență și, mai mult decât atât, erau în legătură cu disputele hristologice, practic necunoscute pentru noi, care aveau loc în cercurile monofizite. Deși Barlaam nu a înțeles miezul tradiției monahal-ascetice, și a fost în opoziție cu aceasta, atacurile sale oficiale au fost în legătură cu denaturări reale ale învățăturii ortodoxe în unele cercuri monahal, precum și cu unele teme teologice care nu au fost corect rezolvate. Dezbaterile care au provocat controversa palamită par să fi făcut mult bine tradiției ortodoxe bizantine: au permis eliminarea «zonei de contact» între Ortodoxie și erezie și definirea poziției ortodoxe în problema energiilor necreate»²³⁷.

Teologie și spiritualitate

Înțelegem din acest larg citat larga și subtila răspândire și amestecare a ideilor și practicilor messaliene în cercurile monahale nu doar din perioada bizantină ci și din cea de după căderea Imperiului Bizantin, messalianismul și celelalte erezii înrudite, care au dăinuit de-a lungul Evului Mediu și până în modernitate, fiind forma deviantă și deformată de spiritualitate îmbrățișată, așa cum s-a întâmplat dintru început, de către exponenții straturilor sociale needucate în mod real din punct de vedere teologic, dar cu mare râvnă în încercarea individuală a diferitelor practici ascetice de intrare în comuniune cu Dumnezeu.

Aceaste ultime acuze reciproce de messalianism aduse pe de o parte isihasmului, ca doctrină normativă a spiritualității răsăritene, iar pe de altă parte scolasticii reprezentate de călugărul calabrez Varlaam, ca doctrină principală a catolicismului dar și ca fondatoare a raționalismului după care se conduce întreaga societate contemporană, vădesc o dată în plus importanța disputei messaliene. Ca o reacție la problematica doc-

²³⁷ ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ ДУХОВНЫЕ СЛОВА И ПОСЛАНИЯ СОБРАНИЕ ТИПА I (Vatic. graec. 694) Издание подготовил А.Г. Дунаев «Saint Macarius of Egypt. Spiritual Words and Epistles. Collection of Type I (Vatic. graec. 694)» prepared by A.G. Dunaev Издательство «ИНДРИК» Москва 2002, cap. IV al Introducerii, part I, section II. Sumar de traducător autorizat de M.M. Kedrova. la http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mac_sum.htm.

trinară ce a ridicat-o ea s-au precizat cadrele spiritualității ortodoxe răsăritene, diferite atât de raționalismul și esențialismul catolic, de predestinaționismul, harismatismul și individualismul protestant cât și de gnosticismul, dualismul, amoralismul și hedonismul societății secularizate și desacralizate contemporane.

Fobia de messalianism ce a caracterizat, așa cum se poate deduce din cele expuse în studiul de față, societatea bizantină de la apariția ereziei până la contopirea ei cu bogomilismul și pavlicianismul, am putea-o considera justificată și necesară în continuare, confruntarea fiecărui credincios și a societății în ansamblu cu ideile sale putând conduce la o cunoaștere și armonizare reală a vieții în general, făcând astfel mai valabilă și astăzi prima mențiune despre messalianism a Sfântului Efreem Sirul: "Și messalienii (mşallyane) care sunt desfrânați [ori 'rușinoși', 'tulburători' (excitați) ezdallal]: Dumnezeu este Cel ce-i face să se întoarcă la staulul Său".²³⁸ Se poate citi în acest vers și acum chemarea și speranța întoarcerii unei lumi tulburate în staulul adevăratei trăiri a vieții.

Concluzii

Prezentarea, în mod succint, a istoricului și influențelor acestei mari erezii messaliene care, așa cum am putut vedea, s-a transformat, de-a lungul istoriei, într-o adevărată dispută privind gradul de apartenență sau de tangență al unor opere ale unor Sfinți Părinți, normativi pentru ortodoxia spiritualității Răsăritului creștin, la ideile acestei mari erezii, considerăm că ne-a putut oferi o viziune de ansamblu asupra vastei problematice ce a provocat-o dezbaterile, confruntările și atitudinile determinate de această dispută ce a durat peste un mileniu, dacă luăm în calcul și excrescențele bogomile, pavliciene și cathare ale ereziei messaliene.

La o problemă atât de vastă și de complexă ca cea ridicată de disputa messaliană, cu greu pot fi formulate concluzii simple, clare și concise, acestea fiind de fapt tot niște afirmații plurivalente sau chiar întrebări, care, spuse retrospectiv, acum la sfârșitul succintei prezentări istorice și doctrinare a acestei dispute, nu pot decât să invite la o mai

²³⁸ *Contra haereses, Madrasa 22* apud Columba Stewart – *Working the Earth of the Heart*, nota 6, p. 15 Clarendon Press, Oxford, 1991.

profundă meditație în fața posibilei semnificații a ereziei ce a determinat prin opoziție formularea, în cele din urmă, a celei mai sublime doctrine spirituale a Bisericii: practica rugăciunii neîncetate, isihaste și învățătura despre energiile necreate, palamismul.

Excursul în istoricul și doctrina messaliană considerăm că vorbește de la sine despre această semnificație lămurind multe din întrebările esențiale cu privire la originea, conținutul și evoluția disputei, deși, datorită complexității problemei – dată de lipsa datelor sigure și de faptul că, așa cum s-a spus de către cercetători, a studia messalianismul înseamnă a privi ca într-un labirint de oglinzi - unele întrebări încă se pot formula ca invitații la meditație:

Anume, de exemplu, ne-am putea întreba cât se pretează datele pur istorice despre messalianism la interpretarea care să argumenteze messalianismul ca dispută și nu ca erezie? Este messalianismul pur și simplu o erezie sau analiza contextuală a informațiilor și relatărilor istorice ne permite să o încadrăm doar ca o dispută – ca un fenomen social provocat de o practică general umană – rugăciunea? S-a greșit acuzând „ereticii”, neaplicându-se mai larg principiul economiei și efortul de a reintegra comunitatea și scrierile lor, așa cum s-a și procedat în unele cazuri? Sunt Macarie, Diadoh, Marcu Ascetul, etc. messalieni sau doar marcați de messalianism? Nu putem considera messalianismul mai degrabă ca fermentul provocator al unor precizări esențiale pentru viața spirituală a Bisericii?

Iată doar câteva din multele întrebări ce se pot încă pune, care, alături de interrelaționarea ce am văzut că a existat între marile curente și erezii de natură spirituală din epocă, reliefează marea complexitate a acestei dispute și importanța sa deosebită pentru istoria spiritualității.

Anume, alături de luminile ce le aruncă asupra evoluției precizării diferitelor doctrine spirituale ale Bisericii, importanța deosebită a ereziei și disputei messaliene rezultă, în primul rând, tocmai din poziția sa proximă față de doctrinele sublime ale spiritualității creștine – isihasmul și palamismul - , din calitatea sa de eroare ce a însoțit și însoțește adevărul provocându-l în precizarea formei și conținutului său.

Nu afirmăm aceasta spre a confirma ceea ce spunea un erudit patrolog, anume că „în știința patristică modernă este mai frecventă reabilitarea ereticilor din vremurile străvechi decât condamnarea lor, sen-

tințele vechilor Sinoade fiind atribuite astăzi ori unor înțelegeri greșite, ori unor răzbunări ale oponenților ideologici²³⁹, căutând astfel justificarea existenței acestei dispute. Dimpotrivă. Însă doar înțelegerea ei contextuală ne poate izbăvi de erorile unor înțelegeri greșite în privința unor adevăruri atât de subtile și de apropiate ereziei. Putem fi siguri că a existat o erezie messaliană pe care condamnările Sinoadelor Sfinților Părinți au vizat-o și exclus-o din Biserică pe bună dreptate, așa cum, de asemenea, a existat o dispută messaliană în care au fost implicate personalități variate din diferite epoci și straturi ale lumii bisericești și social politice mediteraneene, majoritatea angrenate într-un efort de corijarea și acomodare la dogma oficială a Bisericii a formulelor și expresiilor substratului spiritualității semitice sau populare mult mai poetice și expresive și deci mult mai pasibile unor interpretări imprecise din punct de vedere doctrinar.

Ar fi necesare aprofundări și analize concrete asupra fiecărui autor sau operă ce a încercat să corijeze sau doar a abordat și folosit într-un mod mai mult sau mai puțin ortodox sau original idei din bogatul fond ideatic al disputei. Unele din aceste studii deja există în literatura internațională de specialitate fiind folosite în studiul de față în măsura în care ne-au stat la dispoziție. Importanța unor asemenea studii pentru doctrina și spiritualitate Bisericii e capitală, tocmai datorită subtilității și proximității ereziei față de adevăr, observația lui Klaus Fitschen cu privire la Corpusul Pseudo-Macarian fiind sugestivă și valabilă pentru întreaga dispută messaliană:

„Dacă nu îl considerăm pe Pseudo-Macarius mesalian, atunci el este – însă nu și mesalianismul – normă a misticii bizantine fiind dogmatizat în isihasm. Tocmai în mistica bizantină a luminii se arată aceasta în mod clar; la Pseudo-Macarie, aceasta ocupă locul central; în mesalianism ea lipsește potrivit mărturiilor antimesaliene. Opera lui Pseudo-Macarie – anume OPUSCULA pusă pe numele lui – a devenit manual de mistică. Această mistică a fost atacată ca mesaliană, fără ca atacurile să ajungă vreodată și la „Macarios”. Se pare că a existat o idee inconstientă că această învățătură

²³⁹ Cf. John Meyendorf, *Messalianism or antimessalianism, a fresh look at the Macarian Problem* în vol. Kiriakon Festschrift Johannes Quasten II pp. 585-590. Munster, 1971.

ascetică era apropiată mesalianismului într-un anume fel – percepția asupra mesalianismului însă a fost întreruptă de o nouă funcțiune pe care a primit-o între timp noțiunea²⁴⁰.

Ortodoxia e o „cale strâmtă” și orice mică greșeală de exprimare a adevărului dogmatic experiat în trăirea religioasă, greșeală inevitabilă credincioșilor simpli lipsiți de o solidă cultură teologică, putea duce și adus la condamnarea de către ortodoxia oficială a acestora ca eretici. Acest fapt îl confirmă încă odată și A.G. Dunaev când spune cu referire la Corpusul Macarian că deși învățătura messalienilor este incompatibilă cu cea a CM (p.190-191), totuși, *între ele există unele lucruri în comun, care, la cea mai mică schimbare a sensului lor ducea la erezie* (p. 192-193), prezența acestui tip de «zonă marginală» făcând ușoară interpretarea greșită a CM, în funcție de mediul unde CM circula sau în funcție de contextul lecturii. Acest tip de interpretare greșită putea fi promovat de către aspectele polemice ale CM, în legătură cu critica de către autorul CM (în principal în I, 1 și I, 52) a afirmațiilor că era imposibil pentru un creștin de a atinge perfecțiunea spirituală pe de o parte și, pe de altă parte, - în legătură cu polemicile cu privire la botez²⁴¹.

Ereticii reali messalieni sau bogomili sau pavlicieni au fost cei ce nu au reușit să exprime corect în scris experiența lor spirituală, iar Sfinții precum Pseudo-Macarie, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, etc reprezintă cazurile fericite în care experiența duhovnicească autentică a fost dublată și de o pregătire intelectuală suficientă pentru a exprima corect această experiență. Pe de altă parte nu trebuie ignorat nici faptul practicării oficiale, formaliste, acomodată vremurilor și „călduțe” a credinței de către reprezentanții oficiali ai ortodoxiei imperiale în totală disonanță cu afirmarea tranșantă a imperativului maximalismului po-

²⁴⁰ Klaus Fitschen *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*. Pp. 380. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 272.

²⁴¹ ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ ДУХОВНЫЕ СЛОВА И ПОСЛАНИЯ СОБРАНИЕ ТИПА I (Vatic. graec. 694) Издание подготовил А.Г. Дунаев «Saint Macarius of Egypt. Spiritual Words and Epistles. Collection of Type I (Vatic. graec. 694)» prepared by A.G. Dunaev Издательство «ИНДРИК» Москва 2002, cap. II al Introducerii. Sumar de traducător autorizat de M.M. Kedrova. la http://www.-danuvius.orthodoxy.ru/Mac_sum.htm

runcilor evanghelice de către reprezentanți ai misticii bizantine precum Alexandru Achimitul, Simeon Noul Teologul sau sfinții isihăști din secolul al XIV-lea, contradicție ce a dus la promulgarea de anateme și la etichetarea ca messalieni de către reprezentanții oficiali ai ortodoxiei, a tuturor celor ce nu se încadrau în limitele ortodoxiei oficiale.

Erezia messaliană a avut adesea un efect catalizator, forțând, de altfel ca orice altă erezie, Biserica la a preciza adevărul, dar și oferind, celor ce nu au vrut să-l îmbrățișeze, precedentul unui comportament sperjur și duplicitar pentru care erau renumiți ereticii messalieni precum și o etichetă ușor de pus pe cei ce afirmau sau revendicau vreo experiență spirituală simțită ca și criteriu al rămânerii în Adevăr și în Biserică. Prin aceasta, erezia messaliană descoperă firea omenească în toată complexitatea și josnicia sa, privind îndeosebi firea omenească în cea mai intimă și general valabilă atitudine și trăire religioasă – rugăciunea și experiența harului sau a metafizicului spre a generaliza. De aceea, chiar dacă disputa s-a terminat în veacul al XIV-lea, problematica ei rămâne valabilă atât timp cât există omul religios, raportarea la reflecțiile și exemplele ei putând fi utilă atât în sociologia religioasă (sectele neoprotestante au de fapt manifestări vădite messaliene prin antisacramentalismul lor și practica pietistă și harismatică a rugăciunii și cântării imnelor pentru inducerea unor stări pseudo-harice de simțire spirituală) cât și în definirea, de exemplu, a unei fenomenologii a spiritului în rugăciune, necesitatea experienței harului în toată simțirea și plenitudinea fiind elocventă în acest sens.

Chiar revendicându-se nereligioasă și atee, lumea modernă, postmorală și postcreștină, se descoperă ca bolnavă de messalianism, manifestând cele două direcții ale doctrinei eretice messaliene, anume materialismul mistic prin idolatrizarea și „divinizarea” pasiunilor omenești, și senzualismul mistic prin cultivarea fără discernământ a senzualității, multiplele crize pe care le tranversează reducându-se la una, cea a harului printr-un refuz total sau o greșită raportare la el, fiind practic o criză a „neomessalianismului ce vădește lumea rătăcind în amoralism, sentimentalism și senzaționalism, fundamentate în materialismul, naturalismul și pozitivismul postmodernist lipsit de orice axiologie reală și pozitivă”.²⁴²

²⁴² Ierom. dr. Vasile Birzu, *Spiritualitate ascetică și mistică la Sfântul Diadoh al Foticeii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, 298 pp. Concluzii, p. 262.

Este sugestivă în acest sens remarca lui Klaus Fitschen reliefând păstrarea ascunsă a unor elemente messaliene în viața bisericească și socială, precum și perpetuarea sa ca fenomen spiritual ce cere mare luare aminte și fine distincții tocmai datorită faptului că a fost și este susceptibil adesea unor interpretări mai mult sau mai puțin obiective/subiective: „Messalianismul este un fenomen al Istoriei Bisericești ... se poate vorbi ... despre un episod întrerupt de fenomene messaliene în Istoria Bisericii Bizantine. Destinul său în Biserica Bizantină, ne învață că asemeni unui fenomen etichetat ca și eretic a dispărut peste secole, socotindu-se ca fiind dispărut dar totuși existând în Siria. Acesta poate fi „fenomenul”: *nu existența mesalianismului ca și mișcare, ci messalianismul ca existență de sine stătătoare, ar putea exista oricând, și anume ca și atitudine critică bisericească și ca și critică sacramentală și ca o impresie vagă a vieții subiective*. Componentele de bază ale messalianismului originar au repătruns în viața de zi cu zi, chiar dacă dintre multe doar unele, și totodată ceea ce a avut caracter messalian, nu s-a mai cunoscut. Dacă vrem să numim aceste componente de bază ale messalianismului *eo ipso* așa a fost fenomenul messalianismului într-adevăr întotdeauna în prezent și va rămâne până azi. Aceasta nu este o definiție istorică și nici nu-i este atribuită messalianismului secolelor IV-V. În acest sens messalianismul este ceea ce a fost în Bisericile Siriană și Bizantină de-a lungul secolelor: O acuză aproape arbitrară care a fost adusă unui Adelphios care în orice caz nu i-a fost adusă pe drept, care totuși în fața episcopului Flavian al Antiohiei a sperat la a fi ascultat cu bunăvoință și demascat ca eretic a trebuit să caute îndepărtarea”²⁴³.

Abstract. The present study describes the great dispute of the Christian spirituality, the messalianism, presenting and analysing the doctrinal and historical dates from the first appearance of this heresy in the IVth century till the end of this in the XIVth century. There is rebuild from the small pieces of information spreaded up in different historical sources the entire overview and evolution of the debate, using also the referential international studies on this specific spiritual debate

²⁴³ Klaus Fitschen *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte*. Pp. 380. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. p. 345.

Ierom. Asist. Dr. Vasile Bîrzu

to accomplish a correct evaluation of the doctrinal character of the controversy – whether it was a debate or a heresy, and also of the degree of attachment and influence of different spiritual writers from different epochs to and by this debate.

The present study offers also the background information regarding the accomplishing of the most important spiritual tradition of the Eastern Christian Orthodox Church, that means the hesychast tradition, the messalianism being the debate which has pursued it over the centuries forcing the definition and precision of the spiritual practices and doctrinal teachings specific to the hesychasm.

Intervalul ontologic ca dinamism dialogic

Pr. Drd. Nichifor TĂNASE
(Partea II)

d) Conștiința în actul de temporalizare

Prin conștiință se desfășoară actul de temporalizare. Conștiința măsoară și constituie sau edifică timpul. Prezența ei depășește prezentul – însă, ea este totuși temporală. Știm că nu există o experiență pură a timpului, dar întotdeauna co-experiența timpului (în experiență) măsoară ființa sau apariția ei la conștiință. Se impun două teze negative: *Conștiința nu este prealabilă timpului său și ea nu este stăpână pe timpul său*. Experiența nu este zidită în prezent, chiar dacă el (prezentul) aparține acestui prezent de a trăi și de a dura. Ea este rezultatul unei conștiințe a cărei prezență depășește prezentul său: „... înclinarea prin care conștiința măsoară și constituie timpul său, nu este aceea a unui timp dintr-o veșnicie. Conștiința în actul de temporalizare este conștiința temporală, constituită dintr-o parte până într-alta prin timp, pe care ea îl edifică în schimb”¹.

Timpul este o problemă a conștiinței. Prezentul conștiinței morale e o distanță în raport cu începutul (kairos). Lumea investește Dasein-ul înaintea oricărei luări de conștiință². Conștiința timpului nu-i legată numai de experiența simțurilor, ci însoțește toate actele sufletești. Însă ea se bazează ființial pe așa-zisele simțuri ale timpului în sens mai restrâns și anume pe simțul tactil și pe auz³. Observația internă profundă ne procură experiența nemijlocită a timpului. Noi experimentăm timpul în ființa noastră cea lăuntrică, în sâmburele central al conștiinței noastre, în eul nostru; timpul are un caracter intrasubiectiv și-l experimentăm ca un mod al existenței noastre. Dacă ne reculegem în noi înșine simțim întrucâtva cum ne trece timpul. Foarte

¹ J. Yves Lacoste, *Note sur le temps...*, pp. 27, 30.

² Idem, *Experiență și absolut*, pp. 120, 125, 18.

³ C. Sârbu, *op. cit.*, (III), p. 508.

plastic se exprimă în această privință Alexis Carel, când zice: „avem impresia nedefinită a unui lucru care curge pe tăcute în noi și la suprafața căruia plutesc stările noastre de conștiință ca petele de lumină ale unui proiector electric pe apa unui fluviu întunecat”⁴.

Omul e o ființă personală, iar persoana tinde „la o depășire neîntre-ruptă, ca ființă care se autocreează”. Depășirea aceasta e nesfârșită în două feluri: omul caută mereu să-și lărgescă conștiința ca să prindă toată existența care-i este accesibilă, ca să-și dea seama că dincolo de ea este o realitate care nu-i este accesibilă, dar care o explică pe cea accesibilă. Prin aceasta, conștiința dorește să cunoască toate câte sunt, dar nu numai la suprafață, ci în sensurile și explicațiile ultime. Căci comunicarea cu semenii nu-i aduce numai conținuturi noi în conștiința sa, ci îl ține în legătură cu alte subiecte, ca și cu niște izvoare de viață, cu care poate intra în desăvârșirea cunoașterii de sine a lor și a tot ceea ce există⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa are o cu totul altă înțelegere a noțiunii de cunoaștere. El nu crede că rațiunea poate cunoaște totul. Omul, cu toate că poate cunoaște pe *cum* al lumii (Eun. X, 933D), structura sa existențială, el nu poate cunoaște totuși rațiunea naturii lumii (ὁ λόγος τῆς οὐσίας), care de altfel este sinonim cu rațiunea ei de a fi. Transferând problematica în domeniul psihologiei, Sfântul Grigorie spune că noi cunoaștem manifestările sufletului nostru, dar nu esența acestuia. Baza oricărei cunoașteri este existențială; orice cunoaștere vine dintr-o luare de cunoștință, dintr-o experiență a realității, pentru aceea că vizează întotdeauna aspectul existențial și nicidecum natura obiectului cunoașterii⁶.

Credința nu este o cale de cunoaștere a unui obiect de către subiect. Ea este procesul de cunoaștere care garantează cea mai largă libertate a celor două realități dintre care niciuna nu este redusă la obiect. Credința este modul de cunoaștere a două realități personale. În credință (cunoaștere care implică legătura existențială și personală a doi parteneri), cu toate că structurile și naturile celor doi rămân ceea ce au fost înainte, distanța dintre ele este depășită în deschiderea personală a uneia față de alta⁷.

⁴ *Omul, ființă necunoscută*, trad. de Lia Busuioceanu, Ed. a II-a, București 1939, p. 186, cf. C. Sârbu, *op. cit.* (II), p. 350-351.

⁵ D. Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, (vol. I), p. 34-35.

⁶ V. Răducă, *Teodicee...*, p. 71.

⁷ *Ibidem*, p. 72.

Experiența iubirii față de Dumnezeu sau față de altă ființă umană modifică timpul și spațiul. *Există o relativitate a timpului și a spațiului în raport cu inima conștientă a omului.* Timpul și spațiul rămân în acord cu natura pe care Dumnezeu a creat-o pentru ele, dar se metamorfozează în funcție de natura spirituală a ființei umane. Și lumea are nevoie de timp, pentru că lumea și umanitatea progresează împreună. Omul poartă cu el lumea. Lumea devine atunci ceea ce devine el însuși; se umple de frumuseți, pornind de la atitudinea spirituală a omului⁸.

Pornind de la existența unei ordini subiacente care guvernează lumea, Jean Guitton afirmă că universul întreg „tinde către conștiință”: „Fără noi, fără o conștiință care să fie martora lui, universul nu poate exista; noi suntem conștiința universului, viața lui, inteligența lui.” „Creatorul...a decis să creeze o oglindă a propriei sale existențe. Materia, universul: reflexe ale conștiinței sale...”⁹.

În aceste condiții, faptul că fizicienii de astăzi nu mai fac abstracție de conștiința umană este de-a dreptul surprinzător. Fizica secolului XX a

⁸ M-A Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 172-173.

⁹ Jean Guitton, Grișka și Igor Bogdanov, *Dumnezeu și știința*, - către metarealism; Traducere de Paula Mare, Editura Albatros, București 2000, pp. 61-62 și 37. Astfel se descompune codul cosmic: întâi materia, apoi energia și, în fine, informația (p. 150). Materia este rezultatul unei serii de interacțiuni între „câmpuri de informații”. O particulă nu se desfășoară în „lumea reală”, decât printr-o mișcare de undă, născută într-un ocean de informații. ajungem la o idee analoagă Principiului de Incertitudine al lui Heisenberg, conform căruia noi nu observăm lumea fizică, ci participăm în cadrul ei. Simțurile noastre nu sunt separate de ceea ce există „în sine”, dar sunt intim implicate într-un proces complex de „feedback”, al cărui rezultat final este, de fapt, crearea a ceea ce se află „ca atare” (p. 138-139). Va trebui, deci, să reținem că teoria cuantică anulează distincția între câmp și particule, între ceea ce este material și ceea ce nu este. Prin aceasta se recunoaște deci implicit că cunoașterea pe care o avem despre realitate este ea însăși fondată pe o dimensiune imaterială, care transcende spațiul și timpul – quarcul ar fi un fel de „mediator” între aceste două lumi; „quarcurile”- ultimii martori ai existenței a „ceva” (p. 79-82).

Jean Guitton conchide astfel : „Deci, nu putem spune, pur și simplu, că spiritul și materia coexistă: ci că există unul prin celălalt. Într-un fel, prin noi, universul se visează pe sine însuși. Metarealismul începe exact în momentul când visătorul devine conștient de el însuși și de visul său.”(p. 139). J. Guitton are desigur în vedere teoria relativității, însă trebuie să afirmăm că: 1) spiritul există prin sine, pe când materia nu; 2) realitatea căzută, lumea creată este totuși un dat ontologic al lui Dumnezeu, menită a fi transfigurată spiritual „cer nou și pământ nou”(n.m. N.T.).

depășit clasică dihotomie între *res cogitans* și *res extensa*, astfel că, nu se mai ocupă de un univers pentru care existența umană este un fapt fără semnificație. Conștiința umană, subiectul cugetător, apare acum implicat efectiv în actul cercetării și, din ce în ce mai evident, în chiar actul ființării universului. Subiectul și obiectul fac parte din metoda de cercetare¹⁰.

La noi, o interesantă concepție a relației între psihic și fizic o dezvoltă Constantin Rădulescu-Motru, în teoria „*personalismului energetic*”, nemaiseparând subiectul de obiect și legând conștiința umană de energia cosmică: „Viața sufletească întreținându-se prin continua reciprocitate de influență între conștiința subiectivă și mediu substanțialitatea ei trebuie căutată dincolo de ceea ce separă subiectul de obiect; ea trebuie să cuprindă deopotrivă subiectul și obiectul”¹¹, „...schimbările din lumea materială au un curs determinat de finalitatea vieții sufletești, care este acela al unui continuu personal”¹².

Convergența lumii materiale cu viața sufletească ne permite să distingem între timp și destin. Timpul nu-i o succesiune neutră și echidistantă a clipei, nu există un timp infinit și omogen. Dimpotrivă, timpul are semnificația unui cadru în care se personalizează creația întreagă. El exprimă împlinirea unui destin: chemarea întregii creații către o finalitate veșnică, în care deopotrivă lumea și omul se reunesc într-o mișcare complexă spre convergența aceluiași *telos*¹³.

Descoperirea răspunsurilor despre sensul universului și al vieții e dependentă de înțelegerea propriei noastre conștiințe¹⁴. Conform teoriei despre matricea S (metaforic numită *bootstrap*, în engleză „șireturi”, sugerându-se ideea împletirii) nu există o lume materială, ci doar o țesătură de conexiuni; nu există particule elementare, ci doar modele dinamice care se întrepătrund în mod continuu. Teoria bootstrap conferă

¹⁰ A. Lemeni, „Cosmologia teleologică și teoriile morfologice”, *Știință și teologie-preliminari pentru dialog*, coordonator pr. Prof.dr. Dumitru Popescu, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, p. 123.

¹¹ Const. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Editura Minerva, București 1997, p. 31-32.

¹² *Ibidem*,

¹³ *Ibidem*, p. 34: „Personalismul energetic, așezând baza substanțială a vieții sufletești pe condiționarea reciprocă dintre finalitatea sufletească și evoluția întregii naturi, prezintă un orizont larg pentru înțelegerea destinului [...]. Destinul nu se poate urmări pe linia geometrică a cadrului de ceasornic, fiindcă el este însăși viața, pornită din ritmul unor motivări adânci, pentru a căror reprezentare nu s-a descoperit încă o linie convențională geometrică”.

¹⁴ R. Ionescu, „Elemente de epistemologie comparată”, *Știință și Teologie...*, p. 97.

universului o conștiință ontologică, independentă de structura sa materială. Materia nu determină conștiința și nici conștiința nu determină materia, dar atât materia cât și conștiința sunt aspecte ale unei realități dinamice. Acest fel de a vedea lumea a fost dezvoltat de Bohm «Plenitudinea lumii și ordinea ei»¹⁵.

Universul, așadar, nu e o idee transpusă fizic, ci o structură informativă concretizată într-o sumă de posibilități care tind spre actualizare, iar dacă factorul actualizării este chiar prezența noastră, avem de a face cu un nou tip de ontologie (*ontologie cuantică* - Heisenberg), dar și cu o nouă cosmologie: finalistă și antropică (John Wheeler afirmă că teoria cuantică permite imaginea unei *bucle recursive* între univers și om – observatorii sunt necesari pentru aducerea universului întru ființă).¹⁶ Prin extensiune, universul cuantic nu-i materie, ci o sumă de stări potențiale, virtualități care, prin *saltul* sau *evenimentul cuantic*, ajung la o stare de actualitate. Ca subtotalitate sau *hologramă*, orice parte conține întregul. Orice moment al istoriei universului conține înfășurat/implicit totul, întregul a cărei stare este aceea de a fi desfășurat/explicit. Omul apare, deci, ca interfață pentru cuantic și macrocosmic¹⁷.

Lumea, deși are sens, nu e conștientă de acesta. Numai la nivelul omului raționalitatea creației devine conștientă sau, altfel zis, numai omul este conștiință creată a creației. Părintele Stăniloae afirma: „conștiința creată este adusă la existență în legătură ontologică cu raționalitatea plasticizată a lumii, pe care Logosul, după creare, continuă să o gândească eficient și să o conducă spre starea în care conștiința umană va putea să existe și să funcționeze în ea. El se folosește spre aceasta de un impuls de dezvoltare pus în însăși raționalitatea plasticizată a lumii”¹⁸. „Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puteri umane creatoare și progresive [...]. Prin aceasta se

¹⁵ A. Lemeni, *Ideologia științei*, cf. Ibidem, p. 71.

¹⁶ John D. Barrow, *Originea Universului*, Editura Humanitas, 1994, pp. 21-25, 74, 94 și 132-133: „toate constantele universului au condus la existența umană, așa încât, chiar organizarea universului e strâns legată de evoluția noastră”.

¹⁷ D. Costache, „Virtualitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniloae” *Știință și Teologie...*, p. 208-209.

¹⁸ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 378 și 334.

deschide în ea perspectiva unei transparențe și transformări care poate înainta până la înviere, prin coplășirea ei de lumină și puterea Duhului dumnezeiesc"¹⁹.

Dar atunci schimbările din lume trebuie să fie de folos pentru o creștere spirituală a omului. Ele se imprimă de un sens, pentru că există omul care vede în ele un ajutor pentru creșterea lui spirituală. Lumea are un sens pentru că e de o temporalitate mărginită și pentru că omul legat de ea e la fel. Și omul e de o temporalitate mărginită, pentru că înaintează în timp și în lumea temporală spre o țintă ultimă a desăvârșirii, pentru că nu e nemișcat spiritual sau desăvârșit de la început. Creșterea lui în timp spre o țintă e legată de împlinirea unor fapte în lumea temporală, pentru sine și pentru semenii săi la momentele potrivite: „*Omul este într-un dialog continuu de fapte cu semenii săi, dar și cu Dumnezeu, dialog provocat și dirijat de timp, de momentele ce i le prezintă lumea*”²⁰.

„*Creațiunea omului, spune Isidor Todoran, nu este definitiv încheiată, evoluției lui nu i s-a pus opreliște absolută. De aceea, Berdiaev spune că omul este numai <planul lui Dumnezeu>. În această creare neîncetată, nimic din ce este trăit nu se pierde cu totul, ci continuă a exista, transfigurat, în etapele ulterioare ale vieții. Încercările trec, dar urmele lor nu se sting niciodată cu desăvârșire. Așa se explică îmbogățirea neîntreruptă și schimbarea de calitate a conținuturilor spirituale*”²¹.

Kirkegaard a vorbit de importanța clipei, pentru a face ceea ce ni se cere, deci de neamânare, de folosire a fiecărei clipe, pentru a nu ne obișnui cu a lăsa timpul ce ni s-a dat să curgă sterp. Dar în această adâncă răspundere pentru fiecare clipă e implicată conștiința că de fiecare clipă depinde împlinirea mea pentru eternitate: „*Omul e o ființă cu o acută conștiință a valorii timpului pentru că e o ființă ce se pregătește în relațiile temporale cu alții pentru eternitate. El trăiește în timp conștiința eternității și înaintând spre ea*”²².

Trebuie să înțelegem fiecare clipă ca o șansă de sporire în comuniune cu Dumnezeu. Timpul ne e dat, e un dar pe care l-am primit, nu îl avem în noi. Pentru a ajunge să trăiască o asemenea stare, e nevoie de a

¹⁹ Ibidem, p. 360.

²⁰ Ibid., *Chipul nemuritor...*, vol. II, p. 41-42.

²¹ Isidor Todoran, „Filosofia religioasă a lui Nicolae Berdiaev”, ST, nr. 1-2, 1993, p. 6-7.

²² D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, p. 33.

trăi viața ca o permanentă stare de rugăciune. De fapt, „a trăi în timp înseamnă a trăi în sens, în viața reală”, iar „a câștiga timp înseamnă a câștiga viață! Așa vom înțelege îndemnul paulin de a „răscumpăra vremea”²³. Rugăciunea neîncetată este existența devenită integral liturghie - ne rugăm între actele existenței²⁴.

Putem trăi pentru Dumnezeu în prezent, în clipa de față care este plină de prezența Sa și de posibilitatea ca noi să ne asemănăm Lui din ce în ce mai mult. Trebuie să ne învățăm să-L întâlnim pe Dumnezeu în prezent. Prea des ne lăsăm copleșiți de grijă-viitor, sau de amintiri-trecut; făcând acesta Îl pierdem pe Dumnezeu în prezent²⁵.

„Puritatea, spune Jankélévitch, vindecă răul produs de anacronism, ce împiedică omul să fie contemporan cu propria-i puritate; ea îi permite să recupereze acest decalaj fatal, îi redă preafericita contemporaneitate; din absență, fie că aceasta este în trecut sau în viitor, ea face din nou un prezent: conștiința, târându-se în urmă sau aflată în avans, conștiința întârziată sau prea golită, regăsește, purificându-se, paradisul eternei Ocazii și al purității mereu actuale. Purificarea este timpul dirijat. Dar, oare, în acest caz „eucronismul” ocaziei cronice, care e vocația și țința noastră, n-ar consta în resorbția oricărei cronologii? Oare cronologia bună nu s-ar confunda cu ceea ce este etern?”²⁶.

Omul ține deschisă clipa prezentă și spre trecut, aduce trecutul în clipa de față și ia din el un ajutor pentru un viitor mai bun, așteptat cu nădejde. Trecutul nu stăpânește ca o fatalitate ființa noastră. Omul își pregătește în prezent viitorul, prin repararea urmelor rele ale trecutului sau prin eliberarea de un trecut rău. Își poate schimba trecutul, în clipele prezente, prin regret. Așadar, timpul trecut nu lasă urme ireparabile. Omul e stăpân, în parte, în clipa prezentă, pe toate cele trei dimensiuni ale timpului. Retrăiește în alt mod acele clipe, regretând ceea ce a făcut greșit în ele, omul devine mai atent în trăirea sa. Astfel: „... tot timpul nostru, trecut și viitor, e trăit în fiecare clipă prezentă... într-o unitate existen-

²³ A. Lemeni, „Experiența continuumului spațiu-timp în perspectiva științifică și teologică”, în *Știință și Teologie*, p. 185-186.

²⁴ J.Y. Lacoste, *Experiență și Absolut...*, p. 106-107.

²⁵ A.M. Coniaris, *Taina Persoanei calea către Dumnezeu*, Editura Sofia, București, 2002, p. 58.

²⁶ Vl. Jankélévitch, *Pur și impur*, traducere din lb. Franceză de Elena- Brândușa Steiciuc, Ed. Nemira, 2001, p. 19,21: „... copilul rămâne ca o mărturie a propriului nostru trecut, a castității noastre preconștiente, un fel de vestigiu din paradisul pierdut...”.

țială ocupată de prezența altor persoane și deschisă veșniciei”, „Acela care se închide în prezentul trăit în mare măsură în mod inconștient și fără orizont, [e] asemenea animalului... Prezența trecutului și a viitorului în conștiința noastră este o prezență a altora în noi pentru veșnicie...”²⁷.

Temporalitatea, inteliecția și lichidarea nu recunosc totuși în ele toate trăsăturile distinctive după care recunoaștem adevărata iertare. Iată, spune Jankélévitch, trei asemenea trăsături dintre cele mai caracteristice: „adevărata iertare este un eveniment *datat*, care se întâmplă în cutare sau cutare moment al devenirii istorice; adevărata iertare, care nu intră în sfera legalității, este o *favoare* pe care cel ofensat o acordă ofensatorului; adevărata iertare este o *relație personală* cu cineva”²⁸. Dacă iertarea ajută devenirea să devină, devenirea ajută iertarea să ierte”²⁹.

Omul poate anihila consecințele, însă nu poate nihiliza faptul că evenimentul a avut loc. Ireversibilul este adevărata obiectivitate a timpului – este, cum ar spune Aristotel, ἀμετάπειστον, adică independent de voința noastră. „Ducunt fata volentem, nolentem trahunt” – ceea ce înseamnă: ireversibilitatea este neîndoielnic *fatum*-ul nostru, *apriorul* destinal al condiției noastre. Jankélévitch spunea: „există un *irevocabil al ireversibilului*; «fuisse» însuși (adică, în speță «vixisse») este un fel de «fecisse»; căci devenirea, așa cum am trăit-o și cum am modelat-o trăind-o, este în felul ei un act. [...] căci lucrul poate fi desfăcut, dar nu și faptul de a-l fi făcut”³⁰.

„Moartea distruge întreaga ființă vie, dar ea nu poate nihiliza faptul de a fi trăit” (quodditate vieții trăite). Deci, faptul de a fi fost este, literal, o *clipă eternă*: „...nu numai că faptul de-a fi fost se reduce la o clipă fugitivă,

²⁷ D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 193-194.

²⁸ Vl. Jankélévitch, *Iertarea*, traducere de Laurențiu Zoicaș; Notă bio-bibliografică de Valeriu Gherghel, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 14. Iertarea nu se oferă necondiționat, ci se câștigă: „Numai câința tâlhanului și, în primul rând remușcarea lui, dau un sens iertării.” În absența remușcării și câinței, a recunoașterii vinei și expierii nu poate fi vorba de iertare. Jankélévitch, remarca V. Gherghel, nu consimte să ierte asumându-și neînțelegerea contemporanilor (p. 9).

²⁹ *Ibidem*, p. 23, temporalitatea nu poate nihiliza faptul de a fi făcut ceva (p. 56-66), timpul continuu escamotează conversiunea definitivă, darul gratuit, raportul cu celălalt (p. 45-51).

³⁰ Vl. Jankélévitch, *Tratat despre moarte...*, pp. 282-283, 443.

dar este și un «Hapax»! Uitată de toți, pierdută în depărtarea trecutului, viața fiecărui om a fost pentru totdeauna, și în vecii vecilor, și până la sfârșitul extrem al timpului, unica șansă de realizare a aceluia om³¹.

„Kairosul este clipa punctuală care iradiază în jurul unui fel de nimb în plenitudinea intervalului”, este „ocazia unică care valorează cât tot intervalul.” Clipa este în același timp ontică și meontică. Intuiția morții este anacronică: „Cu o secundă înaintea clipei critice, cu o clipă înaintea irezistibilului *καρὸς* mortal, nu cunoaștem încă decât viața și pozitivitatea ființei... în momentul precis în care se realizează nu cvasi-contemporaneitatea mereu aproximativă, ci simultaneitatea mereu acută și punctuală a intuiției și a evenimentului... Actualitatea morții și Acum al clipei letale”. Deci, moartea este într-adevăr limita, punctul fără prelungire, clipa fără așezare spațială și fără durată – Hapaxul între hapaxuri: hapaxul prin excelență³².

Conștiința timpului este intemporală³³. Supraconștiința a oricărui parcurs biografic, conștiința întârziată a devenirii deja devenite, conștiința de sine completând sinele ca pe un obiect, cele trei conștiințe nu sunt decât o singură conștiință; și ele confirmă din cele trei puncte de vedere ale lor micșorarea inevitabilă a traiectoriei vitale.³⁴

1) o **conștiință contemporană** cu făcându-se este timpul surprins asupra faptului, un prezent trăit treptat. Dar o **conștiință interioară** *sieși* găsește într-o oarecare măsură „prezentul etern în foiala clipelor nenumerate și infinitezimale ce compun o devenire continuă”³⁵. Pentru o astfel de experiență monistă **nominalistă**, trecutul și viitorul sunt niște variații ale prezentului și niște modalități ale prezenței, tinerețea și bătrânețea sunt niște moduri eterogene de existență (vârsta pneumatică, după cum o știe fiecare, nu coincide întotdeauna cu cifra anilor).

³¹ *Ibidem*, p. 444-445. Este adevărat că faptele omului au consecințe universale, influențând semenii și urmașii noștri (Judecata universală va ține cont de aceste consecințe), dar iertarea și ștergerea vinei este urmată de îndreptare ontologică, care lucrează în ființa penitentului – prin taina Pocăinței – omul este restaurat ontologic, sau repus în această stare dăruită la Botez de către Hristos tuturor oamenilor (n.m. N.T.).

³² *Ibidem*, pp. 291-293, 340-341 și 344-345.

³³ *Ibidem*, p. 439.

³⁴ *Ibid.*, p. 179-208.

³⁵ *Ibid.*, p. 197.

Acesta ar fi agentul imanent propriei îndatoriri, angajate în inima actului, agentul care refuză să se ia pe sine ca spectator. Dacă ar rămâne interior propriei deveniri fără a o survola vreodată, ar trăi în perfecta plenitudine a lipsei de grijă. În realitate, el oscilează între supraconștiință și interioritatea sinelui - sfâșierea unei „semiconștiințe divizate”³⁶: cel ce se privește din afară nu încetează din această cauză să rămână înăuntru; cel ce se află înăuntru nu poate, din păcate, să se vadă din afară.

2) o supraconștiință care survolează ansamblul devenirii, elementele succesive, parcursul vital, sunt considerate ca un interval segmentar. Este o reflexie transcendentă care substituie duratei coexistența spațială și înlănțuirii temporale panorama intemporală - cel ce devine se transformă el însuși în spectator sau martor al acestei deveniri.

Supraconștiința care survolează dezvoltarea sau anticipează deznoământul, ar permite să i se cronometreze durata: căci un extaz inocent ignoră grijile și nu știe nimic despre măsurarea minutelor. Printr-o conștiință sinoptică omul devine martorul, spectator la persoana a III-a - „cum să nu fii pentru tine însuși terțul... cum să împiedici conștiința să conștientizeze?” - se întreabă Jankélévitch: „Am numit” realizare această conștientizare care este o luare în serios, această conștiință de a îmbătrâni în virtutea căreia bărbatul și femeia devin conștienți pentru întâia oară de uzura temporală. Realizarea este prima interferență a timpului trăit și a timpului survolat prima întâlnire a omului cu destinul său. Această primă întrevvedere între patru ochi a subiectului cu imaginea sa obiectivă se petrece în fața oglinzii”³⁷.

Realizarea constituie o intuiție, care este întrezărirea metafizică a destinului nostru, definitudine - previziune și profeții: „Cel ce vorbește în noi prin aceste semne și ne atinge cu aripa sa este ingerul vizibil al morții.”³⁸ Îmbătrânirea este „entropie generală a timpului trăit” o boală a temporalității - „a face devenirea să revină, a urca spre amonte cursul timpului”³⁹.

3) conștiința postumă presupune ciclul înfăptuit, biografia devenită. Ea este conștiință la persoana a III-a: își consideră viața proprie din punctul de vedere al altuia și ca și cum ar fi viața altcuiva, o conștiință întârziată.⁴⁰

³⁶ Ibidem, p. 203.

³⁷ Ibidem, p. 206.

³⁸ Ibidem, p. 208.

³⁹ Ibidem, p. 184-185.

⁴⁰ Ibidem, p. 195-196.

Pavel Florenski considera că destinul constă din naștere-moarte polare reunite: „a exista, spunea el, înseamnă în fond a muri – existența în timp este o înaintare lentă, dar implacabilă a Morții. Viața în timp este supunere inevitabilă față de Răpitoarea. Viețuirea și murirea sunt același lucru. Moartea nu este altceva decât timpul mai încordat, mai eficient, atrăgând mai mult atenția asupra sa. Moartea este timp instantaneu, iar Timpul, moarte de durată... însăși viața, în adâncurile sale, tănuiește embrionul morții, care crește cu neînduplecare. Trăind - murim, murind-trăim. Moartea este condiția vieții.”⁴¹

Nu trebuie să asimilăm clipa mortală cu „micile morți” ale continuării. Căci așa cum viața nu e o moarte continuată, nici clipa mortală nu e ultima moarte a acestei continuări: „Dacă viața ar fi o moarte continuată, moartea ar fi o supra viață biomorfică ... și am trece de la viața muribundă la moartea vie, de la o viață amestecată cu moartea la o moarte amestecată cu viața aproape fără să ne dăm seama și prin intermediul unei mutații abia cu puțin mai gravă decât atâtea altele... nu mai există nici viață, nici moarte, ci un amestec flasc de moarte și viață”.⁴²

Vorbind despre „hainele de piele” apărute după cădere, P. Nellas arată că acestea exprimă mortalitatea biologică [nekrotes] privită ca o a doua natură a omului de după cădere. Nu e vorba de moarte [thanatos] ci de mortalitate [nekrotes], de o nouă stare în care se găsește omul, de o viață în moarte [mia en thanato zoe]: „Omul nu mai are ca înainte viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal acum este moartea, viața[zoe] s-a schimbat în supraviețuire [epibose]”⁴³.

Moartea există ca o stricăciune și descompunere a făpturii care se creează în fiecare clipă: „Și moartea trăiește de atunci în tot acest interval de timp făcându-ne pe noi mâncare a ei însăși, iar noi nu mai trăim niciodată, fiind pururi devorați de ea prin stricăciune” (Sf. Grigorie al Nyssei „Tâlcui-

⁴¹ Paul Florenski, *Stălpul și Temelia adevărului*, În tratate de teodicee ortodoxă în 12 scrisori, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 329-331.

⁴² Vl. Jankélévitch, op. cit., p. 439-440. „Deci, în cele din urmă vom găsi garanția unei existențe nepieritoare în viața însăși, în bucuria de a trăi și în supranaturalitatea naturalității trăite! Or, filosofii necrofili fac tot ce nu ar trebui făcut: caută neînțelegerea în ființă și refuză ceea ce li se oferă: ei sunt neîncredători!”

⁴³ P. Nellas, *Omul, animal îndumnezit*, pentru o ontologie ortodoxă. Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 26-27.

re la Cântarea Cântărilor", 12, P.G. 44, 1157C)⁴⁴. „Omul total este acela care se află devenind în toată densitatea lui și el este, ca să spun așa, *timp încarnat*, devenire în carne și oase”⁴⁵, spune Jankélévitch socotind devenirea principiu de impuritate, timpul ca alterare ireversibilă.

Libertatea se exprimă în timp. Pentru a iubi este nevoie de timp. Timpul nu este absolut el este relativ în libertate. Omul e cel care măsoară timpul pe care i-l dă Dumnezeu. Și-l măsoară cu iubirea pe care n-o poate primi decât de la Dumnezeu. Timpul ne este dat pentru a răspunde lui Dumnezeu și oamenilor. „Omului, spunea părintele Stăniloae, îi este frică de iubire și n-are o încredere totală în Dumnezeu. De aceea, el crește foarte încet, iar timpul lui nu se umple de o anume veșnicie.” „Iată, stau la ușă și bat!” (Ap 3, 20). „Te aștept, pentru că te iubesc. Bat la ușă până-Mi vei deschide. Deschide-mi, căci sunt iubire și n-ai de ce să te temi- spune Domnul sufletului omului”⁴⁶.

Respectul pe care-l are Dumnezeu față de libertatea omului, a făpturii Sale, merge până la posibilitatea imprevizibilului, dar aceasta nu-L diminuează cu nimic pe Dumnezeu. El vrea să-și vadă făptura arătându-se creatoare: creatoare prin participarea la creativitatea lui Dumnezeu, imprevizibilă prin participarea la originalitatea absolută a lui Dumnezeu. Tema chipului lui Dumnezeu în om implică și aceasta: cu cât omul se aseamănă mai mult lui Dumnezeu, cu atât devine mai neașteptat; cu cât ființa este mai sfântă cu atât este mai originală; cu cât iubește mai mult, cu atât gesturile sale, acțiunile sale, cuvintele sale sunt mai noi⁴⁷.

„Poate că Dumnezeu vrea să facă abstracție de preștiința Sa, să pună între paranteze, să-și suspende atotștiința, Dumnezeu Se limitează de bunăvoie. Este încă o formă a tăgăduirii de Sine divine. E ca un părinte care-Și lasă copilul liber, fără să se gândească la ce va face”.⁴⁸ Tocmai de aceea, „destinul este parcursul libertății noastre”, alegând, propria mea alegere liberă, produce destinul. Actul de credință al speranței exprimă faptul că nimic nu este definitiv în devenire: „...hora libertatis, minutul de libertate, *fiat-ul*

⁴⁴ Ibidem, p. 27.

⁴⁵ Vl. Jankélévitch, *Pur și impur*, p. 191.

⁴⁶ M-A. Costas de Beauregard, *op. cit.*, p. 173-174: „Întârzierea în răspunsul celui alt prelungește timpul”.

⁴⁷ Ibidem, p. 181.

⁴⁸ Ibidem, p. 181.

deciziei, forul interior al lui a vrea – să vrei sunt sustrate cu încăpățănare discursurilor noastre” , „deciziile umane deturneză sau precipită artificial cursul întregii istorii, inițiativele umane, opțiunile umane imprimă cronologiei o deviație violentă sau o accelerație suplimentară”⁴⁹.

Păcatele noastre trecute apasă ca un destin asupra prezentului experienței morale: sensul kairologic al acestuia, nu poate fi deci abstras din acest destin. Or, acest destin este scos din joc în intervalul privegherii liturgice. Putem accede astfel la dimineața conștiinței – libertatea matinală de a voii și a face binele – prin restituirea liturgică a originalului: „... privegherea liturgică nu e oare și timpul în care Absolutul vine sau intervine între păcatele noastre și noi înșine?” - o absolvire a libertății noastre.⁵⁰ Timpul care se îndreaptă neîndurător spre Judecata din urmă nu poate fi oprit. Timpul oprit este imaginea cea mai înfricoșătoare. Kierkegaard descrie deșteptarea unui păcătos din iad: „Cât este ceasul?” întreabă el; iar satana îi răspunde cu o nepăsare glacială: „Veșnicia”⁵¹.

Destinul uman trebuie înțeles în sens hristic: „Cuvântul sau Rațiunea lui Dumnezeu străbate în toată ființa omului prin virtute și cunoștință, rodindu-le pe acestea. E o străbateră ce se face în timp, nu într-un moment. Cuvântul lui Dumnezeu stăruind în om, în conștiința lui, străbate rațiunea lui, care se conformează cu rațiunea lui Dumnezeu”⁵².

Paradoxul fundamental al timpului este următorul: „destinul meu se întâlnește în timp, descompus în trecut și în viitor, timpul este el însuși realizarea destinului meu, și, în același timp, acest trecut și acest viitor indispensabile realizării destinului meu, nu există decât în interiorul prezentului meu...”⁵³

În timp, deci, împlinim destinul nostru – plenitudinea persoanei. Omul e temporal și trăiește lumea ca temporală, pentru că e persoană conștientă responsabilă față de semenii și de sine înaintea lui Dumnezeu.

⁴⁹ Vl. Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 284,325,128,317.

⁵⁰ Idem, *Experiență și Absolut*, p. 125-126.

⁵¹ P. Evdokimov, *Ortodoxia...*, p. 224(n.14).

⁵² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. rom., p. 144(n.172).

⁵³ N. Berdiaeff, *Cinq méditation sur l'existence...*, p. 137: „Le paradoxe fundamental du temps est le suivant: mon destin s'accomplit dans le temps, décomposé en passé et en avenir, le temps est lui-même la réalisation de mon destin, et cependant ce passé et cet avenir, indispensables réalisation de mon destin, n'existent qu'à l'intérieur de mon présent.”

Dumnezeu îi cere să răspundă fiecărei clipe potrivit cerinței ei, prin realizarea acestor scopuri. Faptele tuturor au o influență asupra timpului tuturor sau asupra istoriei generale. Istoria se înscrie ca un drum al unei înaintări unitare spre o epuizare a virtualităților umane în timp. Dar dacă factorii ei n-ar fi oameni ca persoane libere și conștiente și diferite, timpul și istoria n-ar exista, căci totul ar decurge uniform. Și cum fiecare persoană este unică, fiecare e lăsată prin libertatea ei să se realizeze în alte împrejurări ale timpului și în alt fel, în unicitatea ei: „*De aceea fiecare persoană își are timpul ei, dar determinat de momentul general al timpului și determinând forma lui viitoare. Teoria reîncărcărilor anulează unicitatea persoanelor și a formelor lor realizate și a unicității momentelor temporale pentru fiecare persoană*”⁵⁴.

Timpul e intervalul dat spre folosul fiecărei persoane, între începutul existenței și sfârșitul ei: „*Deci, fiecare om se află în timp în legătură distinctă cu Dumnezeu Cel în Treime și veșnic și prin aceasta cu persoanele apropiate Lui. El nu e închis lui Dumnezeu și în sine în timp.*”⁵⁵

d) Continuitatea eului în discontinuitatea timpului

Eul revendică timpul ca fiind al lui, care nu mai este și cel care nu este încă. Fiind experiență „transcendentală,” (experiență a condițiilor posibilității întregii experiențe), experiența timpului ne conduce la esența eului: „*Nondimensional, prezentul instantaneu pur este astfel lipsit de sens, deschis la toată interpretarea posibilă. Constituit între reținere și protensie, el revelează prezența transcendentală a eului*”⁵⁶.

Nu sunt eu decât în măsura unică în care sunt acum, într-un act de a fi care n-are altă realitate decât cea instantanee și a cărei durată nu este decât juxtapunerea de prezent-uri discrete. Existența dată de orizontul timpului va avea ca singură efectivitate existența în prezent. Prezentul este nucleul în care se organizează prezența noastră și a lumii. Dar, în același timp, o pură „prezență a prezentului” pe care n-o însoțesc-

⁵⁴ D. Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, vol. II, p. 42.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁶ J.-I. Lacoste, *Note sur le temps*, pp. 27,30,28: „*Non dimensionnel, le pur présent instantané est comme tel dénué de sens, ou ouvert à toute interprétation possible. Constitué entre rétension et protension il révèle formellement la présence transcendente du moi*”.

te, oricât de puțin, o co-prezență a trecutului și viitorului, n-are loc niciăieri în experiență⁵⁷.

Desfășurarea prezenței noastre după cele trei extazuri ale temporalității, cere mai întâi să fie gândită continuitatea ego-ului în discontinuitatea timpului.

Experiența sinelui este o experiență a locului și a timpului. Lumea este realitatea ego-logică, formă precisă de imanență – eul prezent ca trup. Astfel, inerența nu este proprie decât eului. Comod este să ne gândim că raportul eului cu lumea ca raport al subiectului cu obiectul (eul – non eul).

Înainte oricărei luări de conștiință. Omul locuiește pământul, iar actul de a locui e în fapt un act de a construi – „oferirea/dobândirea propriului prin care ființa revine în propriul omului”. Lumea nu ne este obiectivă, nu ni se obiectivează, ci ne face participanți (legătura dintre simbolic și ontologic). Așadar, logica locuirii este solidară cu aceea a construirii (Bauen)⁵⁸.

Intenționalitatea este legătura primordială a eului (sub speciile conștiinței) cu deschiderea. Daseinul, însă, este „deschis” lumii înainte oricărui act de conștiință – omul e investit de lume înainte oricărui act de conștiință. În opoziție cu (i) *a fi în lume* / ființare aici (inerență)/ facticitate (ființare-în), există și o altfel de existență, (ii) *a fi în fața lui Dumnezeu* / ființare spre (relație)/ libertate (Liturghia). Astfel, existența „în fața lui Dumnezeu” este numită terminologic de J.Y. Lacoste *expunere*, un surplus de experiență, o donație divină⁵⁹.

Identitatea noastră este o problemă de loc și de timp (testamentul unui trecut plus investirea prezentului de către viitor prin grija și acapararea viitorului prin proiect). Esența grijii este avansul perpetuu pe care eul îl ia asupra lui însuși. Însă, cine se roagă, ia în raport cu el însuși un avans pe care nici o grijă nu i-ar putea permite să-l ia (pentru că limitele ei sunt ale ființării spre moarte). Omul care se roagă își dă acces la original, care-i redă sensul fondator al ipseității lui. Începutul, libertatea matinală de a voi și a face binele, îi este redat (Kairos)⁶⁰.

⁵⁷ Ibidem, p. 32.

⁵⁸ Idem, *Experiență și Absolut*, pp. 14-18, 23, 35-49.

⁵⁹ Ibidem, pp. 57, 37-38, 41, 58-59.

⁶⁰ Ibidem, pp. 109, 77, 109, 112, 125.

Este vizată de către J.Y. Lacoste tensiunea dintre *eul empiric* și *eul eshatologic*. Eul empiric există la modul conștiinței, eul eshatologic există la ordinul sufletului. Raportul fundamental al eului este perceput ca: diaconie și liturghie. Între identitatea sa empirică („conștiința” sa) și vocația sa eshatologică („suflet”) pe care o atestă în liturghie, ego-ul trăiește o inevitabilă tensiune – cea a înstăpânirii definitivului asupra provizoriului, a „Împărăției” asupra lumii și istoriei. Astfel: a) *eul eshatologic* desemnează ceea ce nu sunt încă dar reprezintă liturgic; b) *eul empiric* – o rețea de relații locale temporale⁶¹.

Conștiința timpului continuu e o conștiință discontinuă⁶². Un act de conștiință în mod total instantaneu este de neconceput. *Timpul conștiinței* nu este discontinuu, el este dobândit în fiecare *sinteză temporală* pe care o preexistăm prezentului și postexistăm. *Eul prezent în timpul său, cu toate acestea, nu este într-un mod intemporal identic cu el însuși*: timpul fiind orizontul existenței sale, el nu ar ști să fie în mod substanțial egal lui însuși, decât în mod abstract. În orice caz, este incontestabil că *ego-ul acum prezent nu poate face experiența sinelui fără a întrevădea raportul pe care prezența sa îl întreține cu tranzitivitatea sa*⁶³.

Discontinuitatea nu este chiar o proprietate exclusivă a timpului lumii, continuitatea nu este chiar o proprietate a conștiinței. Știm că timpul din punct de vedere cosmic este regularitate și continuitate. Și-n interiorul continuumului, devenirea, care este ființa noastră, trebuie să fie interpretată ca permanență, dar de asemenea ca *istorie*. Și-n această istorie eului îi va reveni să răspundă de asemenea de discontinuități („*Et dans cette histoire, il reviendra au moi de répondre aussi de discontinuités*”)⁶⁴.

Iubirea este ofertă de sine a unui eu altuia și așteptarea deplinei oferte de sine a aceluia, ca răspuns la oferta sa. Numai în răspunsul imediat și deplin cel iubit se unește cu cel care-l iubește și se realizează iubirea integrală. Intervalul acestei așteptări este timpul. Ca atare, timpul reprezintă și o distanță spirituală între persoane⁶⁵. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „*Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providențiați cu Providența, adică unirea firii create cu Cuvântul, prin lucrarea Providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire*”⁶⁶.

⁶¹ Ibidem, pp. 82-83, 95, 100, 78.

⁶² Vl. Jonkibritch, *Tratat despre moarte*, p. 205.

⁶³ J.Y. Lacoste, *Note sur le temps...*, p. 32-33.

⁶⁴ Ibidem, p. 33.

⁶⁵ D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire...*, p. 380.

⁶⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. III, trad. rom. cit., p. 400: „denumirea. În unirea cu Dumnezeu nu mai e naștere, facere, dezvoltare și moarte sau transformare în altceva” (n. 1).

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de o „ieșire permanentă din sine”, din interioritate și lansare continuă în mișcarea și creșterea spirituală infinită în relație cu Dumnezeu, a cărei chemare continuă „smulge din sinea Lui” pe om și-l antrenează într-un urcuș epectatic care depășește timpul și intră în veșnicie. Cine răspunde imediat și total revendicării lui Dumnezeu, se unește cu El, devine ca El, se îndumnezeiește. Nici un interval ontologic nu mai rămâne între el și Dumnezeu, săvârșindu-se în el o mișcare divino-umană, dar rămâne totuși un *eu neconfundat* cu Dumnezeu, așa cum între două persoane aflate într-un dialog de iubire deplină există una și aceeași viață⁶⁷.

Teologul catolic H. Mühlen vede această posibilitate a persoanei de a fi în sine în același timp în relație progresivă cu alte persoane, în fenomenul paradoxal al atracției și sustragerii ce se manifestă în relațiile dintre persoane (Anziehung), dar în același timp se sustrage aceluia (Entzung). Astfel, pe de o parte ea iese din sine, pe de alta rămâne în sine, ba chiar își accentuează conștiința identității sale, în relație cu altă persoană. În același timp, persoana trăiește în relație cu altă persoană un sentiment a ceva nemărginit, dar constatarea că acest nemărginit i se sustrage mereu⁶⁸.

Principiul personalității (și, în consecință, și acela al conștiinței de sine) nu este principiu de particularizare, de individualizare, ci unul de sobornicitate. Iluzia vieții individuale, împrumutând conștiinței forța individualizării și întunecând sobornicitatea înăscută a omenirii, nu mai găsim unitate. Aici personalitatea se recunoaște pe sine separată de Dumnezeu, de oameni și natură. Un fel de vâl gnoseologic ascunde unitatea ontologică dintre ele, săpând o prăpastie între ele și producând simțul „distanței”⁶⁹.

Nu există doar la modul eului, sunt și capătul posibil al unei vizări. Desigur, eu nu sunt doar un eu, fiindcă sunt și un tu. Sunt un altul pentru celălalt. Faptul de a fi un celălalt pentru celălalt, de a fi un tu,

⁶⁷ D. Stăniloae, *Responsabilitatea creștină...*, p. 193.

⁶⁸ H. Mühlen, *Entsakralisierung*, 1971, Schöningh Paderborn, p. 81-89, D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 372.

⁶⁹ Nichifor Tănase, „Ipseitatea întunecoasă”, în *Lumina lumii*, Revista Fundației Culturale „Sf. Antim Ivireanul”, an IX-X, nr.9-10, Râmnicu-Vâlcea, 2001, p. 76-77: „Fenomenul dualizării pneumatice- înclinarea de a rămâne „cu noi înșine”, de a fi înafară de Dumnezeu și fără Dumnezeu. Păcatul sau îndepărtarea de Dumnezeu, concentrează viața pneumatică asupra nouă înșine și produce în ipseitatea omului (din lb. Germană „Selbstheit”, latină „ipse”: ceea ce face ca o ființă să fie ea însăși și nu alta) rolul întunecos al autoafirmării – fenomen numit de V.V. Zenkovsky „ipseitate întunecoasă”.

nu este exterior sau accidental realității ego-ului, acest lucru nu poate totuși face ca eu să exist la modul lui TU la fel de originar, sau chiar mai mult, ca în cel al lui EU. Destinul conștiinței nu este de a se închide în figurile „eului transcendental”, ale „eului pur” sau ale „eului monadic”. E vorba, deci, de a scote eul din orice fel de centralitate. Relația dintre EU și TU nu-și găsește cu siguranță desăvârșirea decât în reciprocitatea potrivit căreia fiecare este un EU și un TU⁷⁰.

Filosofia occidentală este obligată să accepte că eul „care suntem noi înșine” nu are totuși un caracter „pur” transcendental și că, invers, transcendentalul nu se află nicidecum în „posesia” noastră. În fond, „identitatea” lui Dasein nu ține de un „interior” ontic închis – cum se întâmplase în cazul metafizicii moderne a subiectului – ci de un „exterior” ontologic deschis. Tocmai de aceea, ipseitatea coincide, în cele din urmă, cu in-der-Welt-sein. Magistrala demonstrație a identității dintre „interiorul” lui Dasein și „exteriorul” propriei sale lumi, caracterul ekstatic al oricărui subiect anulează prejudecata după care criteriul diferenței dintre interior și exterior ar avea o funcție transcendentală (o apropiere de ontologia heissenbergiană din fizică; n.m. N.T.). Dasein-ul care suntem este, de fapt, un fel de interioritate a exteriorității sau, totuna, o exterioritate a interiorității⁷¹.

Așadar, inter-subiectivitatea nu revelează, cumva, o „altă” interioritate? Dimpotrivă, între-deschisul Ființei presupune *dislocarea temporală a interiorității Daseinului*: „Căci memorarea trecutului „ca trecut” nu coincide cu constituirea unei interiorități prezente, ci mai degrabă, cu instituirea unei „exteriorități” (nu numai atopice, ci și anacronice) care cuprinde atât interioritatea mea trecută, cât și interioritatea mea prezentă... Nu timpul pierdut – adică trecutul – trebuie căutat aici, ci ceea ce căutarea însăși face cu puțință să survină”⁷².

Părintele Stăniloae, de asemenea, vedea această *mobilitate spirituală* a timpului ca o calitate ambiguă a lui, pe care păstrând-o oferă prilej de înălțări și căderi, ca drum spre eternitatea luminoasă sau spre eternitatea neagră: „Un refuz continuu de a răspunde iubirii și de a o oferi, fixează

⁷⁰ J.Y. Lacoste, *Experiență și absolut*, p. 191-193.

⁷¹ E. Lévinas, *Totalitate și infinit*, Eșeu despre exterioritate, trad. glosar bibliografie de Marius Lazurca, postfață de Virgil Ciomoș: „Diferență și analogie” (p. 281-288), Editura Polirom, Iași, 1999, p. 282-284.

⁷² *Ibidem*, p. 288.

creatura spirituală în neputința de a mai răspunde la ea și de a o mai oferi peste tot. Cu aceasta *se fixează definitiv în eul propriu*, în neputința totală a comunicării. Ba e problematic dacă se mai poate vorbi de „eu” acolo unde nu mai este un „tu”. Acolo unde nu mai e nicio așteptare, nicio speranță. Și e întrebare dacă această stare mai comportă un timp... Întrucât în această stare nu mai e nimic nou, se poate spune că ea nu mai e propriu-zis nici timp, ci o imagine răsturnată a eternității, opusul extrem al adevăratei eternități. E timpul făcut nesemnificativ, inutil, prin golul lui total, prin lipsa oricărei mișcări, a oricărei direcții”⁷³.

Timpul are ecou adânc în eul nostru; în această privință rămâne clasică mărturisirea lui Augustin: „În tine, sufletul meu, măsoară timpurile”⁷⁴. Că timpul n-are numai o realitate subiectivă ideală, ci și una obiectivă, transsubiectivă, metafizică, ne dovedește faptul că „timpul este independent de ființa eului nostru, dar ființa eului nostru e dependentă de timp”. Ca temeiul care face posibilă viața noastră personală, timpul este cel mai lăuntric element al vieții noastre și exercită o putere considerabilă asupra noastră. Timpul își urmează cursul său neclintit, adeseori în contradicție cu cea mai intimă ființă a noastră. Nici o clipă nu se oprește pe loc la dorința noastră. Aceasta denotă că „timpul transcende eul, că timpul nu-i numai în eu, ci și peste eu. Prin urmare, timpul transcende psihologicul, el are o realitate transsubiectivă, obiectivă”⁷⁵.

Trebuie să facem diferențierea între timpul interior și timpul obiectiv (în sensul citatului din Husserl): „Este, desigur, adevărat că viața spirituală a omului se desfășoară în forme interioare ale timpului. Prezentul de față îl identificăm ca pe o coexistare a datelor diferite. Este nevoie să dobândim cunoștințe evidente despre esența structurii timpului lăuntric, iar pe de altă parte vom afla cum primește „timpul obiectiv” sensul constitutiv ca formă

⁷³ D. Stăniloae, Dumnezeu este iubire..., p. 386-387.

⁷⁴ C. Sârbu, *Natura și valoarea timpului* (III), p. 356-357: (Confess, lib. XI, cap. XXVII, n. 36 Migne, P. L. 32, col. 823: „Inte, anime meus, tempora metior.”)

⁷⁵ Ibidem, (I), p. 509-510: „Ca mediu constitutiv creațiunii, timpul poate fi considerat ca o *ființă în sine*, ca o existență distinctă, indiferent de modurile în care-l trăim și de felurile variate în care încercăm să-l surprindem prezența. Însă fiindcă el e legat în mod inerent și indisolubil de realitatea cosmică și de starea schimbătoare a acesteia, timpul *nu este* a se cugeta și considera ca o ființă de sine stătătoare, ca o *existență independentă* de realitatea cosmică” (s.n. N.T.).

transcendentală a existenței naturale, în care, timpurile interioare ale sufletelor sunt „temporalizate” obiectiv, prin care și sufletele sunt așezate în interiorul timpului”⁷⁶(n.m. N.T.).

Toate organismele vii trăiesc în ritmurile periodice care sunt interioare și dăinuie și în cazul că sunt izolate de toate influențele mediului exterior. Timpul trece foarte repede sub pământ – spune Mischel Siffre în lucrarea sa „În afara timpului”: „În acele clipe timpul trecea foarte repede sau chiar nu exista. Microsionul de-abia începea și era terminat”⁷⁷. De altfel, se pare că există maximum trei niveluri ale timpului pentru om: timpul priceput, creat de creier; timpul biologic, și, în sfârșit, timpul obiectiv, cel al ceasornicilor.⁷⁸

Pe planul percepției subiective, timpul obiectiv poate fi reflectat adecvat sau denaturat. C. Rădulescu-Motru reține de la H. Bergson faptul că *timpul real psihologic consistă în simțirea duratei trăite*⁷⁹. După Bergson, însă, timpul veritabil, deci durata pură, mintea nu-l poate înțelege. Dacă se ocupă de timp, îi va transmite forme derivate din materie

⁷⁶ E. Husserl, *Krise europäischer Wissenschaften* (Criza conștiinței europene), Praha, Academia, 1972, p. 313-314; apud. Jan Andreas și Tomas Spidlik, *Timpul și eternitatea*, traducere Eva Selecka-Mârza, Aurel Pantea; în „Discobolul”, revistă de cultură editată de consiliul județean Alba și centrul cultural „Lucian Blaga”, serie nouă, anul III, nr.10, februarie, 1998, p. 53.

⁷⁷ Gh. Bărsan, *op. cit.*, p. 140-142. Foarte interesante ni se par unele din concluziile la care ajunge Mischel Siffre: 1) cu toată lipsa de variațiuni, caracteristicile lumii exterioare, ciclul care face să alterneze activitatea și somnul și care este de 24 de ore se menține; 2) viața este posibilă și fără cunoașterea timpului – cel puțin pe perioada experienței – ea nu a dus la perturbări psihice radicale; 3) în asemenea condiții o anumită temperatură scăzută constantă, lipsa unor schimbări periodice- organismul trece dintr-o stare de semihibernare și este evident că în asemenea condiții timpul pare mai scurt, deoarece organismul nu mai reacționează la stimuli exteriori (există poate o analogie și în cazul părinților pustnici retrași în pustie, peșteri și grote subterane, numai că în cazul acestora, în primul rând, comuniunea cu Dumnezeu, răspunsul lor la oferta iubirii Lui scurtează intervalul temporal într-un mod spiritual, pe lângă această componentă fizică de care vorbea Siffre, n.m. N.T.).

⁷⁸ Michel Siffre, *În afara timpului*, Ed. Științifică, București, 1956, pp. 35,91,32, apud. Gh. Bărsan, *op. cit.*, pp. 142,132: „Dacă privim din acest punct de vedere „dimensiunile” prezentului temporal, putem observa că, în timp ce prezentul geologic al planetei noastre se „întinde” pe un interval de 70 milioane de ani, prezentul biologic al omului se calculează la câteva zeci de mii de ani... iar prezentul ca stare determinată de transformarea fotonului în perechea electron-pozitron de la 10^{-21} secunde, etc.”

⁷⁹ C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 78.

spațială. H.J. Störing, referindu-se la Bergson, afirmă: „Relația dintre minte și timp poate fi comparată cu filmul. Filmul care rulează ne apare ca o succesiune de mișcări și totuși este numai urmarea consecutivă a unor imagini statice, urmarea lor în mare viteză creează iluzia mișcării. Durata pură poate fi observată numai intuitiv”⁸⁰.

Trebuie subliniat faptul că timpul este obiectiv nu ca entitate în sine, ci în calitate de atribut inalienabil al oricărei existențe. Orice formă de manifestare a existenței este structurată temporal. Prezentările noastre despre structura temporală nu sunt nici innăscute, nici existențe apriori, ci ele sunt reflectări ale existenței⁸¹.

Pentru Kant, deși timpul este privit ca o condiție generală a existenței, pe de o parte el este propriu doar omului adult, iar pe de altă parte timpul îmbrățișează doar latura fenomenală a existenței. La Bergson, sfera structurii temporale se lărgeste, cuprinzând întreaga materie vie, manifestându-se ca timp trăit. Pentru existențialism, M. Heidegger sublinia faptul că timpul se formează numai ca existență actuală – umană – istorică. Asemănător, Merleau-Ponty sublinia că „timpul nu este reținut de către realitate – el durează în ea numai ca moment”. Unul dintre întemeietorii semanticii generale – Korybski – merge atât de departe în limitarea sferei structurii temporale, încât consideră că natura vie este organizată în sisteme spațiale, iar omul în sisteme temporale.⁸²

Este necesară deci o noțiune dialectică asupra naturii timpului fără a privilegia de sens diferit al noțiunii de timp și a-l considera ca esență a timpului. Noțiunea de timp, după cum spune Raymond Duval „*oscillant entre l'enigme et l'évidence*” (oscilează între enigmă și evidență). El propune o analiză spectrală a noțiunii de timp pornind de la om „*non-univocité du temps*”:

⁸⁰ H.J. Störing, *Male dejiny filozofie*, (Istoria mică a filosofiei), Praha, Zvon, 1991, apud, J. Andreas și T. Spidlik, *op. cit.*, p. 54.

⁸¹ Gh. Bârsan, *op. cit.*, p. 147.

⁸² *Ibidem*, p. 150-151, 153; fizicienii se pronunță pentru posibilitatea excluderii în viitor a structurii spațio-temporale din lumea microparticulelor. Noțiunea de spațiu-timp nu mai e necesară. Ceea ce numim la nivelul macroproceselor spațiu-timp, în lumea microproceselor se poate reduce la un oarecare mecanism termodinamic. Fizicianul american E.J. Zimmerman în lucrarea *The Microscopic Nature of Space-Time*, arată că spațiul și timpul după structura lor sunt noțiuni pure macroscopice la fel ca noțiunile de temperatură, presiune, etc.

„Noțiunea de timp este dintr-o dată identificată cu o ordine a succesiunii, sau cu diferențierea intențională între trecut, prezent și viitor, sau încă prin raporturi între clipă și durată”. Însă, timpul nu se explică după înșiși determinările conceptuale, spunea de asemenea Duval⁸³.

În concluzie, putem afirma că în adâncurile ființei noastre noi experiem timpul ca transsubiectiv eului și ca un mod al existenței create. Dacă ființa noastră e dependentă de timp, timpul e independent de ființa noastră, având o realitate obiectivă, distinctă de creatură și de schimbările lucrurilor. Tot ce este creat are nevoie de timp. Dacă creatul ar exista în glosa timpului, ar deveni neant. Existența creată nu poate fi concepută în afara timpului, după cum neexistența nu poate fi în timp. *Neantul și timpul se exclud*. Existența și timpul sunt într-o legătură strânsă, ontologică. De aceea când va fi lămurit deplin misterul existenței, se va ajunge la o înțelegere deplină și a naturii timpului.⁸⁴

Prin dinamismul lor creaturile nu-și pierd identitatea, ci trec de la o fază la alta, în cursul desăvârșirii sau al deteriorărilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul numește identitatea lor indestructibilă rațiune, în timp ce fazele trecerii în bine sau în rău moduri. Fazele bune ale creaturilor conștiente, adică ale oamenilor, le numește și virtuți. Înaintând din treaptă în treaptă, persoanele umane vor deveni unele transparente altora, iar lucrurile vor deveni transparente persoanelor. „Căci în centrul în care se ajung se află infinitatea care hrănește fără sfârșit totalitatea lor într-o armonie desăvârșită”⁸⁵.

Abstract: Deep inside our being, we experience time as trans-subjective to our self and as a mode of the created existence. If our being is dependent on time, time is independent from our own being, having an objective reality, which is distinct from creature and changes of things. All creatures need time. If the created existed within the gloss of

⁸³ Raymond Duval, „Analyse spectrale de la notion de temps: la non-univocite du temps”, în *Revue des sciences philosophique et Théologique*, Tome 68 n.4, Octobre 1984, p. 513-547: „Le temps se dit en des sens multiples: succession, grandeur d'une durée, devenir. Le but de cet article est de montrer l'irréductibilité de ces différents sens à une idée unique de temps, et de développer les déterminations conceptuelles propres à chacun de ces sens”.

⁸⁴ N. Fer, op. cit., p. 538-539.

⁸⁵ D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserica...*, p. 282.

time, it would become nothingness. *Nothingness and time exclude each other*. There is an ontological relation between existence and time. That is why when the mystery of existence is fully revealed, the nature of time will be also understood.

Creatures do not lose their identity because of their dynamism, but pass from one stage to another, on their way to accomplishment or deterioration. Saint Maximus the Confessor defines their identity as indestructible reason, and the stages as modes. He terms the good stages of conscious creatures, namely humans, as virtues. Gradually passing through one stage after another, human persons will become transparent to one another, and things will become transparent to persons. „For in the centre they reach, resides the infinity which endlessly feeds their entirety in full harmony”.

Oximoronul și paradoxul – expresii apofatice ale divinului în rugăciunea ortodoxă

Raluca DRĂGHICESCU

Rugăciunea liturgică ortodoxă face prezent pe Dumnezeu în Biserică. Cum însă realitatea dumnezeiască și cea omenească sunt fundamental contradictorii, expresia acestei întâlniri se poate găsi numai în poezie. Cu mijloacele acesteia imnograful și credincioșii coboară cerul pe pământ pentru a înălța pământul la cer. Figurile contradicției, în special *oximoronul* și *paradoxul*, se fac pârgii poetice ale urcușului către cer pe calea *apofatică*, agonisind har după har și pregătind mintea pentru a primi descoperirea misterului divin.

Există o cunoaștere rațională sau *catafatică* a lui Dumnezeu (prin care Îl cunoaștem pe Dumnezeu în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii) și o cunoaștere *apofatică* sau negrăită. Tradiția patristică afirmă superioritatea cunoașterii *apofatice*, mai adecvată lui Dumnezeu, căci depășește puțința definirii prin cuvinte, fiind un fel de experiență directă a prezenței tainice a lui Dumnezeu¹.

În ființa Sa, Dumnezeu nu poate fi cunoscut. El transcende orice ființă, iar *apofatismul* experiază negarea oricărei cunoașteri, deschizând spiritul pentru unirea nemijlocită cu Dumnezeu².

Limbajul liturgic e un năvod în care realitatea dumnezeiască „neapropiată” se face accesibilă în imagini (nepotrivite pentru Dumnezeu, dar potrivite pentru înțelegerea noastră) pentru a putea fi înțeleasă și

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* 1, Ed. I.B.M.B.O.R., 1996, București, p. 81.

² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., 1994, București, p. 29.

Oximoronul și paradoxul

pentru a-l «prinde» pe om în veșnicia ei și pentru a-l pune în relația corectă cu Dumnezeu. E o formă de limbaj apofatic ancorat în concret, specifică, în primul rând, Sfintei Scripturi³.

Oximoronul⁴ și **paradoxul**⁵ sunt, ambele, figuri care alătură cuvinte ce exprimă noțiuni contradictorii, revelând prezența Celui „cu totul Altul față de lume”⁶. Ele contrariază cunoașterea omenească, așezând-o în plină taină și orientând-o către contemplația sensurilor profunde ale teologiei (vorbirii despre Dumnezeu).

Deși înrudite, se deosebesc, **oximoronul** fiind o imagine, o sinteză lexicală, iar **paradoxul** o sinteză logică între doi termeni ai unui enunț.

Oximoronul devine expresie a superlativului (ca marcă a transcenderii oricărei cunoașteri) atunci când se alătură substantivului un derivat negativ al său sau al unui termen sinonim ori corelat.

Maica Domnului este

„tăinuitoră a *sfatului celui nespus*” (*Acatistul Buneivestiri*)⁷,

purtătoare a Tainei însăși.

Inexprimabilul atributelor divine e cunoscut de cea care experiază întâlnirea cea mai deplină cu Dumnezeu, făcându-i-se Acestuia receptacul smerit. **Paradoxul** străbate vorbele Fecioarei asemenea unei raze în lumina căreia Îl vedem pe Dumnezeu făcându-Se om și ridicând la Sine pe cel căzut.

Smerită, Maria se adresează astfel dumnezeiescului ei Fiu:

„Fiule, mari îmi sunt,

mari îmi sunt toate

câte-ai făcut cu *sărăcia mea!*” (*Condacul la Nașterea lui Hristos*)⁸.

³ Cristina Rogobete și Sabin Preda, *Imnografia, teologia doxologică a Iconomiei*, studiu introductiv la Sf. Roman Melodul, *Imne*, București, Ed. Bizantină, 2007, p. 7-8.

⁴ Oximoronul: „figură de stil constând în asocierea ingenioasă, în aceeași sintagmă, a două cuvinte care exprimă noțiuni contradictorii” (Gh. N. Dragomirescu, *Mică enciclopedie a figurilor de stil*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 167).

⁵ „Paradoxul este un artificiu de limbaj prin care ideile și cuvintele care sunt, în mod obișnuit, opuse și în contradicție, sunt reunite și combinate în așa fel încât, deși par a se respinge și a se exclude reciproc, ele uimesc prin cel mai adevărat, cel mai profund, cel mai intens înțeles” (Pierre Fontanier, *Figurile limbajului*, București, Editura Univers, 1977, p. 117).

⁶ André Scrima, *Biserica liturgică*, , Ed. Humanitas, București, 2005, p. 319.

⁷ Ceaslov, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1993, p. 302.

„copile, poruncește
în cortul Tău
să intre, ca să vadă
bogată pe ceea ce-i săracă,
pe ceea ce-i sărmană având cinste” (*Condacul la Nașterea lui Hristos*)⁹.

Ea însă se face mijlocitoarea întregii creații, pe care Întruparea Fiului lui Dumnezeu o transfigurează, reinstalând-o în măreția sa de lucrare dumnezeiască. Sărăcia hainei de piele e înlocuită de bogăția veșmântului de lumină al comuniunii cu Dumnezeu, comuniune ce se manifestă ca superlativ (într-un **oximoron** realizat prin derivare negativă) al oricărei comunicări:

„Asemenea cuvinte
cu *grai negrăit* zicând
și pe *Cunoscătorul celor nearătate*
ea rugând...” (*Condacul la Nașterea lui Hristos*)¹⁰.

Superlativă este și cunoașterea lui Dumnezeu. Cum cele nearătate, prin definiție, nu pot fi cunoscute, **paradoxul** servește afirmării – prin negație – atotcunoașterii dumnezeiești.

Un superlativ prin negație realizează și **oximoronul** din exemplele de mai jos, unde un atribut pozitiv, *bunătatea*, respectiv *mila*, primește un calificativ conotat, în mod obișnuit, negativ, ce are aici înțelesul de *nețărnut*, *necuprins* și e personalizat, oarecum, prin substantivizare:

„adâncul cel nemăsurat al *bunătății Tale*” (*Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1*)¹¹;

„adâncul milelor” (*Acatistul Buneivestiri*)¹².

Același atribut e absolutizat în construcția de mai jos, unde *prisosi-rea* (alăturare improprie, căci *bunătatea* nu poate fi, în mod obișnuit, excesivă) e sinonimă cu *necuprinsul*:

⁸ Sf. Roman Melodul, *Imne*, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 65.

⁹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁰ Sf. Roman Melodul, *op. cit.*, p. 63.

¹¹ *Octoih Mare, care cuprinde cântările Învierii pentru toate zilele săptămânii pe cele opt glasuri bisericești*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 14.

¹² *Ceaslov*, p. 313.

Oximoronul și paradoxul

„prisosirea bunătații” (*Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1*)¹³.

Și prisosire fiind, necuprinsul se dăruiește, lăsându-se cuprins:

„Căci pentru noi

S-a născut

Prunc tânăr,

Dumnezeu Cel mai 'nainte de veci”

(*Condacul la Nașterea lui Hristos*)¹⁴.

Chiasmul justifică aici alăturarea aparent pleonastică *prunc tânăr*, ce opune perechile antitetice *prunc – Dumnezeu* și *tânăr – Cel mai înainte de veci*, care descoperă adevărata semnificație teologică a verbului *se naște*. Respectând chiasmul, refrenul trebuie citit așadar:

Căci pentru noi Dumnezeu S-a născut Prunc,

[S-a născut] tânăr Cel mai 'nainte de veci¹⁵.

Chiasmului, structură caracteristică expresiei teologice răsăritene, i se alătură o complexă împletitură **oximoronică**. Astfel, însuși verbul *a se naște* este opus prin definiție ideii de Dumnezeu, și, implicit, aceleia a supratemporalității (veșniciei) Acestuia (existența *mai 'nainte de veci*). Apoi, termenii *Prunc* și *tânăr* intră în relație circumstanțială cu perechile lor antitetice *Dumnezeu* și, respectiv, *Cel mai 'nainte de veci*, realizând un dublu oximoron.

Aplecând cerurile, Fiul lui Dumnezeu devine părtaș la condiția omului, întrupându-Se, din iubire pentru acesta. **Paradoxul**, însoțit cu **parallelismul**, descoperă colțul uimitoarei realități dumnezeiești, deschizând perspective abisale contemplației:

„Cel nezidit Se naște,

Cel ne-ncăput încapе”

(*Stihiri la Nașterea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos*)¹⁶.

¹³ *Octoih Mare...*, p. 14.

¹⁴ Sf. Roman Melodul, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵ Cristina Gorobete și Sabin Preda, note la Sf. Roman Melodul, *op. cit.*, , Ed. Bizantină, București, 2007, nota 96, p. 60-61.

¹⁶ Sf. Roman Melodul, *op. cit.*, p. 110.

Paradoxul se manifestă ca prezență constantă în istoria biblică vechitestamentară, dând mărturie minunată a puterii dumnezeiești. Apa scoasă de Moise din piatră (Nm 20, 3-11), cei trei tineri ieșiți nevătămați din cuptorul de foc (Dn 3, 19-27) sunt doar prefigurări ale întrupării mântuitoare a Celui care vine să Se boteze în Iordan. Imnograful alege **oximoronul** și transformă în imagini:

„Pe râul în pustie
și roua din cuptor (...)
pe Hristos în Iordan
Ioan văzându-L,
Cu frică s-a cutremurat” (*Condac la Sfintele Lumini*)¹⁷.

Aceeași figură se face oglindă a deșertării/golirii kenotice, prin care Dumnezeu încape în chipul robului:

„Îl vedeți,
în râu Marea cea mare” (*Condac la Sfintele Lumini*)¹⁸.
Încercarea de a pătrunde Taina cu mintea sfârșește în **paradox**:
„Al legii Dătător
S-a întrupat sub lege;
Fiul fără de ani
S-a născut din Fecioară;
Și-A-toate-făcătorul
culcatu-S-a în iesle.
Că fiind fără de maică din Tatăl,
fără de tată din Fecioara S-a făcut”

(*Stihiri la Nașterea Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos*)¹⁹.

Necuprinsa taină a Nașterii din Fecioară se oglindește în expresia **oximoronică**:

„Acolo s-a aflat
puț nesăpat
din care David

¹⁷ *Ibidem*, p. 127.

¹⁸ *Ibidem*, p. 137.

¹⁹ *Ibidem*, p. 112.

Oximoronul și paradoxul

mai înainte a dorit să bea.

Acolo o fecioară

născând Pruncul

a potolit îndată setea

lui Adam și a lui David" (*Condacul la Nașterea lui Hristos*)²⁰.

Simbolul își asociază, în textul de mai sus, o situație clasică de **oximoron**: substantivul primește un calificativ contradictoriu. Puțul, investit cu o semnificație sacră, e puntea de legătură a cerului cu străfundurile pământului. Construcția imnică realizează o imagine paradoxală, alăturându-i forma de participiu negativ a verbului *a săpa*, deci tocmai opusului definiției sale. Sintagma transcende înțelesul primar de *miraculos, suprafiresc*, întorcând luneta (echivalent al puțului, privind de jos în sus) către cer și transformând-o în scară a mântuirii – simbol al Fecioarei, pentru creștini.

În ordinea omenească a lucrurilor, fecioria exclude nașterea, iar nașterea anulează fecioria. În ordinea dumnezeiască, însă, cele două attribute esențiale ale feminității se contopesc în maternitatea feciorelnică a celei „pururi fericită și prea nevinovată și Maica Dumnezeuului nostru”. Mai jos avem două exemple de **oximoron**, în care numelui Fecioarei i se alătură o construcție circumstanțială (citit: *fecioară, după naștere*) și, respectiv, o apozitie care are ea însăși valoare de **oximoron**:

„și după naștere, te-ai arătat fecioară cu adevărat”

(*Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1*)²¹.

„Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, Maică nenuntită”

(*Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1; Cântarea 1. Canonul Născătoarei de Dumnezeu*)²².

Luarea în pânțece de către Maria a Fiului lui Dumnezeu e preamărită în paradox:

„Purtat-ai pe Cel ce poartă toate”

²⁰ *Ibidem*, p. 61.

²¹ *Octoih Mare...*, p. 15.

²² *Ibidem*, p. 17.

Raluca Drăghicescu

(Cântările Învierii, Luni, la Utrenie, Glasul 1)²³;

„care fără osteneală ai purtat în pântecele tău temelia pământului”
(Acatistul Bunevestiri)²⁴

sau **oximoron**:

„trup fără schimbare s-a făcut”
(Cântările Învierii, Luni, la Utrenie, Glasul 1)²⁵;

Maica Domnului este

„făclie primitoare de lumină (...) aprinzând în sine Focul cel netrupesc”
(Acatistul Bunevestiri)²⁶.

Dubla calitate de Dumnezeu și om, de Preot și Jertfă, dă naștere unei alte numiri **paradoxale** a Fecioarei Maria:

„Maica Mielului și a Păstorului” (Acatistul Bunevestiri)²⁷.

Calitatea ei de mijlocitoare între Dumnezeu și om primește o imagine liturgică cu rădăcini în simbolismul Vechiului Testament:

„Norul cel însuflețit al Soarelui” (Acatistul Bunevestiri)²⁸,
„norul cel întru totul luminos, care neîncetat umbrești pe cei credincioși”
(Acatistul Bunevestiri)²⁹,

în ambele texte existând **oximoron**, ca și în cele de mai jos:

„vorbire a mușilor” (Acatistul Maicii Domnului)³⁰;
„haina celor goi de îndrăzneală” (Acatistul Bunevestiri)³¹;
„orbilor vedere” (Acatistul Maicii Domnului)³²;
„bucuria tuturor celor necăjiți” (Acatistul Maicii Domnului)³³;

²³ Ibidem, p. 36.

²⁴ Ceaslov, p. 299.

²⁵ Octoih Mare..., p. 30.

²⁶ Ceaslov, p. 310.

²⁷ Ibidem, p. 304.

²⁸ Ibidem, p. 320.

²⁹ Ibidem, p. 301.

³⁰ Ibidem, p. 326.

³¹ Ibidem, p. 307.

³² Ibidem, p. 324.

³³ Ibidem, p. 326.

Oximoronul și paradoxul

„umblare a șchiopilor” (Acatistul Maicii Domnului)³⁴;
 „nădejdea celor deznađăđuiți” (Acatistul Maicii Domnului)³⁵,

iar în următoarele, **paradox**:

„cu ajutorul tău cei șchiopi umblă” (Canonul Născătoarei de Dumnezeu, Vineri, în Săptămăna Luminată, la Utrenie)³⁶;

„piatră, care ai adăpat pe cei însetați de viață” (Acatistul Buneivestiri)³⁷ – o altă imagine biblică.

Paradoxal nu este numai actul întrupării lui Dumnezeu, ci și efectul acestuia asupra omului:

„Hristos m-a îndumnezeit, întrupându-Se; Hristos m-a înălțat, smerindu-Se; Hristos m-a făcut ne pătimitor, pătimind cu firea trupului (...) Hristos, răstignindu-Se, m-a înălțat; Hristos, fiind omorât, împreună cu el m-a înviat”

(Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1; Cântarea 1. Canonul Crucii și al Învierii, alcătuire a lui Cosma de Maiuma)³⁸.

Prefixarea rămâne un procedeu predilect:

„Înnoindu-ne pe noi, cei vechi, și nepieritori făcându-ne pe noi, cei pieritori” (Canonul alcătuit de Sf. Ioan Damaschin, la Utrenia din Duminica Tomii)³⁹.

Paradoxul pare a fi modalitatea cea mai potrivită pentru a te plasa în realitatea morții și Învierii mântuitoare:

„Cu patima Ta, Hristoase, din patimi ne-am liberat” (Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1)⁴⁰.

Aici **paradoxul** își lămurește înțelesul prin clarificarea diferitelor sensuri ale cuvântului *patimă*. În prima sa apariție el se referă la suferința Mântuitorului pe cruce, fiind sinonim cu *pătimire*, iar în a doua la robia păcatului, la *pornirea* către rău înrădăcinată în firea omenească.

³⁴ Ibidem, p. 326.

³⁵ Ibidem, p. 324.

³⁶ Penticostar, adică sfintele slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica Tuturor Sfinților, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1999, p. 46.

³⁷ Ceaslov, p. 306.

³⁸ Octoih Mare..., p. 16.

³⁹ Penticostar..., p. 60.

⁴⁰ Octoih Mare..., p. 9.

Totodată, jocul sensurilor multiple creează figuri repetitive ca **poliptotonul**⁴¹ și **antanaclaza**⁴², precum în textul de mai sus.

În alt exemplu, termenul *patimă* revine, în înțelesul de suferință-pătămire a lui Hristos ce anulează nu numai *patima*, *păcatul*, ci și *pătămirea-suferința* pe care omul a căpătat-o prin cădere:

„[Adam] *prin patimă, nepătămire a luat*” (*Cântările Învierii*, Duminică, la *Utrenie*; Cântarea a 6-a. *Canonul Crucii și Învierii*)⁴³.

Polisemantismul e un teren fertil pentru figurile de repetiție cu care se asociază paradoxul, ca în exemplul de mai jos, unde a doua apariție a cuvântului *rană*, cu sensul de *corupere*, *alterare*, *cădere* ocazionează apariția **poliptotonului** și **antanaclazei**:

„*rana prin care s-a vindecat omul de rana cea mare*”

(*Vecernia Mare* din Duminica Tomii)⁴⁴.

Poliptotonul însoțește paradoxul și în textele referitoare la jertfa biruitoare a Mântuitorului:

„în mormânt fiind pus ca un mort, Dătătorule de viață, *stăpânirea morții ai zdrobit cu moartea Ta*” (*Cântările Învierii*, Duminică, la *Utrenie*, Glasul 1)⁴⁵;

„*moartea și iadul cu moartea Ta ai omorât*”

(*Utrenia Învierii* din noaptea Sfintelor Paști)⁴⁶;

„*cu moartea Ta împărăția morții ai surpat*”

(*Stihirile Învierii*, Miercuri, în Săptămâna Luminată, la *Vecernie*)⁴⁷.

Moartea, a cărei putere a fost surpată, pare a intra ea însăși într-o condiție «muritoare», a cărei imagine, ce folosește, din nou, procedeul

⁴¹ Poliptoton: (gr. *polyptoton*, repetare la «mai multe cazuri», sin. lat. *traductio*, «tre-cere de la un caz la altul»), figură care constă în repetarea aceluiași cuvânt sub diverse forme flexionare” (Gh. N. Dragomirescu, *op. cit.*, p. 58).

⁴² Antanaclază: „figură care constă în repetarea unui cuvânt luat în sensuri diferite” (*Ibidem*, p. 39).

⁴³ *Octoih Mare...*, p. 20-21.

⁴⁴ *Penticostar...*, p. 57.

⁴⁵ *Octoih Mare...*, p. 14-15.

⁴⁶ *Penticostar...*, p. 9.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 38.

Oximoronul și paradoxul

derivării, stă vie înaintea noastră:

„Cel ce dă viață, moartea a omorât”

(Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1)⁴⁸;

„moartea omorând, viață nouă ne-a dăruit”

(Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1)⁴⁹.

Paradoxală e și alăturarea celor doi termeni, moarte și viață/înviere:

„Crucea și moartea ai primit, Cel ce ești fără de păcat, ca să dăruiești lumii învierea” (Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1)⁵⁰;

„O, minune! Cum a gustat moarte Viața tuturor?”

(Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1)⁵¹.

Asociat morții este mormântul, care, în **oximoron**, primește atribut se surprinzătoare:

„Înaintea mormântului Tău, cel de viață primitor stând noi”

(Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1)⁵².

Figura e posibilă datorită sensului simbolic al cuvântului *viață*, care se referă la Hristos, „Calea, Adevărul și Viața”.

În aceste condiții, apare și o formulare ca:

„mormântul Vieții” (Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1;

Cântarea a 8-a. Canonul Crucii și Învierii)⁵³, de asemenea **oximoron**.

În alte exemple, ce ilustrează **paradoxul**, mormântul, asociat firesc întinericului și morții, e transfigurat la primirea lui Hristos:

„mormântul a strălucit viață”

(Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1)⁵⁴;

„mormântul (...) s-a arătat dumnezeiască vistierie de viață”

(Utrenia Învierii din noaptea Sfintelor Paști)⁵⁵;

⁴⁸ Octoih Mare..., p. 9.

⁴⁹ Ibidem, p. 9.

⁵⁰ Ibidem, p. 9.

⁵¹ Ibidem, p. 10.

⁵² Ibidem, p. 9.

⁵³ Ibidem, p. 23.

⁵⁴ Octoih Mare..., p. 15.

⁵⁵ Penticostar..., p. 11.

„în mormânt a fost pus ca un mort Cel fără de moarte”

(*Utrenia Învierii din noaptea Sfințelor Paști*)⁵⁶.

Un foarte frumos și sugestiv **paradox** e creat prin sugestia simbolică solară a Mântuitorului Care Se ridică din mormânt:

„Cel ce ai răsărit nouă din mormânt”

(*Cântările Învierii, Duminică, la Liturghie*)⁵⁷.

Și alte evenimente legate de Înviere își caută expresia în **paradox**:

„Unde s-a vândut Cel nevândut?” (*Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1; Cântarea a 9-a. Stihirile lui Anatolie*)⁵⁸;

„Pocăința tâlharului raiul a dobândit, iar plângerea mironosițelor bucuria a vestit” (*Cântările Învierii, Duminică, la Utrenie, Glasul 1*)⁵⁹;

sau **oximoron**:

„cântare de petrecere și laudă de îngropare voi cânta Ție”

(*Utrenia Învierii din noaptea Sfințelor Paști*)⁶⁰;

„haina sângerată a izbândirii”

(*Utrenia Învierii din noaptea Sfințelor Paști*)⁶¹,

celebrând mistica împletire a suferinței pentru rănilor lui Hristos cu bucuria Învierii mântuitoare.

Mai presus de gândire este **paradoxul** Dumnezeirii Celei Una în trei Ipostasuri:

„Treimea cea mai presus de fire, în chip de negrăit mai presus de gând ca unime e slăvită” (*Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1*)⁶²;

„Treime mai presus de ființă, în unitate de voință, Unime ești, simplă și nedespărțită” (*Cântările Învierii, Sâmbătă, la Vecernia mare, Glasul 1*)⁶³.

Atotputernicia lui Dumnezeu, Care creează «dăruind de sus» cerul

⁵⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁷ *Octoih Mare...*, p. 26.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁰ *Penticostar*, p. 9.

⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

⁶² *Octoih Mare...*, p. 11.

⁶³ *Ibidem*, p. 12.

Oximoronul și paradoxul

și pământul, își găsește expresia plastică într-un fin **paradox**:

„cerurile le-ai întins ca un cort, apoi și *adâncul pământului l-ai spânzurat* cu palma Ta cea atotputernică”

(*Cântările Învierii*, Sâmbătă, la *Vecernia mare*, Glasul 1)⁶⁴.

În **oximoron**, jertfele mucenicilor sunt:

„*darurile arzătoare ale durerilor*” (*Cântările Învierii*, Luni, la *Utrenie*, Glasul 1; *Canonul de umilință*, facere a lui Iosif, scriitorul de cântări)⁶⁵, iar Sf. Ioan Gură de Aur spune:

„*înălțimea gândului smerit nouă ne-a arătat*”

(*Utrenia Învierii* din noaptea Sfințelor Paști)⁶⁶.

Figuri bogat valorificate în imnografia ortodoxă, **oximoronul** și **paradoxul** realizează sugestii poetice remarcabile în care misterul divin, fără să se descopere, își revelează profunzimea și îndeamnă la contemplație duhovnicească, adevărata cale de cunoaștere a lui Dumnezeu.

Abstract: Liturgical language is a trawl in which "unapproached" divine reality reveals itself in images (which are inappropriate for God but appropriate for our senses) before the eyes of man, in order to "catch" him in its everlastingness and establish a correct relationship between him and God. It is a form of apophatic language, anchored within the real world, and which is specific to the Holy Scripture. The oxymoron and the paradox are, both, figures which join words expressing contradictory concepts, revealing the presence of the One who appears totally different before the eyes of the world. They seem surprising to human knowledge, which they place at the core of the mystery and guide towards the contemplation of the deep senses of theology (speech about God).

⁶⁴ *Octoih Mare...*, p. 13.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁶ *Penticostar...*, p. 25.

TEOLOGIE ȘI ECUMENISM

Începuturile unui dialog global ortodox – evanghelic

Bradley NASSIF¹

Introducere²

În luna noiembrie a anului 1999, American Academy of Religion³ a găzduit pentru prima dată întâlnirea dintre „Grupul de studii ortodoxe” și „Grupul de studii evanghelice”⁴. Moderatorul, Robert Jenson, de la

¹ Bradley Nassif este profesor de teologie istorică și sistematică în cadrul Antiochian House of Studies [Centrul Antiochian de Studii], Patriarhatul Ortodox al Antiohiei (sub egida Seminarului Sf. Ioan Damaschinul, Universitatea Balamand, Liban și S.U.A.) și fondator al Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism [Societatea pentru studierea Ortodoxiei și a Evanghelismului]. După studiile făcute la St. Vladimir's Orthodox Seminary (M. Div.), Denver Seminary (M.A., Noul Testament), și Wichita State University (Istorie europeană) și-a obținut doctoratul la Fordham University, în domeniul Patristicii, sub coordonarea regretatului Pr. John Meyendorff. De asemenea, Nassif a lucrat și ca director de programe academice la Fuller Theological Seminary, filiala Orange County, California. El a fost, totodată, și comentator în cadrul seriei de filme documentare de televiziune „Christianity: The First Thousand Years” [Creștinismul: prima mie de ani] și „The Jesus Experience – Jesus Among the Slavs” [Experiența cu Iisus: Iisus printre slavi].

² Titlul original: Bradley Nassif, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism – The Status of an Emerging Global Dialogue”, în Daniel B. Clendenin, (ed.), *Eastern Orthodox Theology – A Contemporary Reader*, (Paternoster Press și Baker Academic, Grand Rapids, 2003), p. 211–248. Articolul este adaptat după Bradley Nassif, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Dialogue”, *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* (18/1, 2000), p. 21–55. Articolul este publicat cu permisiune.

³ Academia Americană de Religie (n. tr.).

⁴ Termenul „evanghelic” este utilizat de cele mai multe ori în spațiul religios românesc ca traducere a termenului german *Evangelische*, cu sensul confesional de „luteran”. În textul de față, termenul reprezintă traducerea cuvântului englezesc *Evangelical*, care definește orientarea teologică a unor confesiuni (cum sunt la noi baptiștii, pentecostalii și creștinii după Evanghelie) care moștenesc caracteristicile Reformei radicale. Adepții acestor culte sunt numiți cel mai adesea în România „neoprotestanți”, dar acest termen are mai degrabă un sens confesional. Ca atare, el nu acoperă complet sensul teologic al cuvântului englezesc și nu este adecvat pentru acest text (n. tr.).

Universitatea Princeton, a rezumat interacțiunea dintre cele două părți în următoarele cuvinte: „Nu știu să existe vreun dialog între două grupări creștine care să aducă o mai mare provocare unității ecumenice, decât cel dintre creștinii ortodocși și cei evanghelici. Chiar și numai gândul că două grupuri atât de diferite ar putea vreodată să depășească diferențele dintre ele este greu de acceptat. Între cele două există o unitate remarcabilă, dar, totodată, și divergențe remarcabile. Însă, așa cum spunea Iisus: «La Dumnezeu... toate sunt cu puțință»”.

Scopul acestui articol este de a identifica și descrie cele mai importante dialoguri și schimburi academice care au avut loc în diverse părți ale lumii de-a lungul ultimului deceniu, între tradiția Bisericii Ortodoxe și cea a protestantismului evanghelic. Acestea includ activitatea desfășurată de societăți academice, diverși cercetători, agenții ecumenice, seminarii și organizații misionare. Problema ultimilor două sute de ani, anteriori anilor 1990, de istorie paralelă a Ortodoxiei și Evangheliismului⁵ și cea a numărului tot mai mare de credincioși evanghelici care se îndreaptă spre Ortodoxie în zilele noastre vor fi abordate doar în ansamblu în studiul de față, deoarece problemele pe care le implică sunt mult prea numeroase și complexe pentru a putea fi urmărite aici în detaliu. Nădăjduim că, în urma parcurgerii acestei analize cu privire la perioada dintre 1990 și zilele noastre, cititorii vor beneficia de informații la zi și de o importanță vitală asupra unui potențial punct de cotitură important în relațiile dintre Ortodoxie și Evangheliism în istoria modernă a Bisericii.

Relațiile din trecut

Istoria relațiilor dintre tradiția Bisericii Ortodoxe și cele evanghelice protestante nu a fost scrisă niciodată. Cu toate acestea, căutarea nu trebuie să meargă prea departe pentru a înțelege că în trecut relațiile dintre ele au fost predominant caracterizate de o lungă istorie nega-

⁵ Deși cuvântul „Evangheliism” nu este atestat de *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, București, 1999), am considerat necesară introducerea lui pentru a reda termenul englezesc *Evangheliism*, cu care autorul operează foarte frecvent. Totodată, în acest mod am evitat traducerea termenului respectiv din limba engleză prin expresii de genul „gândire/tradiție evanghelică”, „creștinism evanghelic” care ar fi avut conotații diferite de sensul pe care cuvântul îl are în textul original (n. tr.).

tivă de prozelitism, persecuție, suspiciune reciprocă, ostilitate, teamă și ignoranță. De-a lungul secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului al XX-lea, creștinii ortodocși din Orientul Mijlociu au fost ținta campaniilor de convertiri în perioada misiunilor prezbiteriene în țările arabe. Mii de creștini arabi au părăsit bisericile ortodoxe, melkite și cele iacobite siriene și s-au integrat în comunitățile prezbiteriene nou formate. Mai puțin succes au avut misiunile protestante în Rusia și Grecia. În Rusia, înainte de Revoluția Comunistă din 1917, cuvintele „Ortodoxie, naționalism și autocrație” reprezentau deviza slavă a naționalismului ortodox care îi dezavantaja din punct de vedere social pe credincioșii protestanți ruși și îi oprima în numele „Sfintei Rusia”. În Grecia, au fost promulgate legi civile care scoteau în afara legii „prozelitismul” făcut de misionarii protestanți, a căror încălcare se pedepsea prin amenzi și/sau închisoare. De-a lungul secolului al XX-lea, sute de misionari protestanți au suferit persecuții sporadice și discreditare sub acțiunea legislației ortodoxe grecești.

În ceea ce privește Statele Unite, mii de credincioși ortodocși au ajuns pe coasta americană, venind din Siria, Liban, Rusia și Grecia și din diverse țări europene în timpul perioadei de imigrări de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Spre deosebire de unitatea națională de care unii ortodocși s-au bucurat în țările lor de proveniență, America le oferea acum o nouă provocare externă, prin pluralismul ei religios. În acest interval de timp, starea bisericii s-a înrăutățit. La a doua sau a treia generație, un mare număr dintre descendenții imigranților ortodocși s-au împrăștiat în afara bisericii datorită evidentei irelevanțe a acesteia pentru viețile lor și a faptului că nu aveau posibilitatea să participe la o liturghie ținută în limba engleză. O parte dintre acești enoriași (este greu de precizat câți anume) s-au alăturat unor biserici protestante după ce au fost (re)convertiți la Hristos prin misiunea evanghelică desfășurată de Billy Graham Crusades, Young Life, Campus Crusade for Christ și alte organizații parabisericești, cât și prin mărturia personală a credincioșilor. În unele situații, după ce și-au părăsit biserica, foștii credincioși ortodocși au ajuns să fie ostracizați din punct de vedere social de către familiile lor. În acești termeni se prezenta situația generală a relațiilor dintre creștinii ortodocși și cei evanghelici.

Începuturile unui dialog global

În ultimii, aproximativ, treisprezece ani a început să se contureze o nouă paradigmă a relațiilor ecumenice dintre credincioșii ortodocși și cei evanghelici, atât la nivel popular, cât și la nivelul organizațiilor. În ceea ce privește primul nivel, în America au început să se alăture Bisericii Ortodoxe mai mulți credincioși evanghelici decât în oricare altă perioadă anterioară. Același lucru se întâmplă și în Marea Britanie, însă într-o mai mică măsură. Deși nu a fost întreprins un studiu riguros pentru a analiza motivațiile exacte ale acestor convertiri, numărul crescând al unor asemenea mutații a atras cu siguranță atenția deopotrivă a liderilor ortodocși, cât și a celor evanghelici. La o analiză de suprafață, cele mai importante motive pentru care evanghelicii își părăsesc bisericile par a fi o foame tot mai acută după o închinare liturgică, dorința de a fi într-o legătură directă cu creștinismul istoric și căutarea unui consens istoric asupra adevărului. O anumită sursă estimează că în prezent, optzeci la sută dintre cei care intră în Biserica Ortodoxă provin din contexte evanghelice și carismatice, precum: Campus Crusade for Christ, Young Life, Youth for Christ, comunitățile Vineyard, Evangelical Free Church, denominații baptiste, Christian and Missionary Alliance și alte comunități independente. Celelalte douăzeci de procente vin din biserici tradiționale, precum: Bisericile Anglicană, Episcopaliană, Luterană, Metodistă și Prezbiteriană.⁶ Millard Erickson, un teolog evanghelic american de prestigiu, consideră acest fenomen drept o mișcare de mici proporții, dar importantă, care are potențialul de a produce un impact puternic asupra viitorului credinței evanghelice.

Un număr tot mai mare de persoane, în special studenți, se orientează spre denominații care accentuează rolul tradiției, al legăturii istorice și al liturghiei. Am în minte aderarea unor oameni ca Robert Webber și Walter Dunnnett la biserici episcopaliene și anglicane. O poziție și mai radicală este reprezentată de mișcarea de aderare a unor evanghelici la Biserica Ortodoxă. Peter Gillquist, un lider important al acestei mișcări, descrie pelerinajul către Ortodoxie străbătut de două mii de protestanți evanghelici. Un număr al publicației sale periodice *Again* a găzduit măr-

⁶ Convorbire telefonică cu Peter Gillquist, președintele Departamentului de Misiune și Evanghelizare, Arhiepiscopia Ortodoxă Antiohiană a Americii de Nord, iulie 1999.

turiile unor persoane recent convertite la Ortodoxie. Printre cazurile cele mai frapante se numără Franky Schaeffer, fiul regretatului Francis Schaeffer. Câțiva, ca de exemplu Thomas Howard, au fost atrași chiar de romano-catolicism.

Această mișcare este de dimensiuni reduse, dar este reală și are potențialul exercitării unei mari influențe datorită faptului că include tineri care ar fi putut deveni lideri ai mișcării evanghelice în anii următori. Dacă direcția dominantă a creștinismului evanghelic nu găsește modalități de a împlini nevoia tinerilor, care tânjesc după o legătură cu creștinismul istoric și cu o închinare care să aibă un caracter liturgic mai pronunțat, și mai mulți dintre ei se vor îndrepta înspre denuminații care oferă alternative reale la obișnuita închinare axată pe experiență⁷.

Referința pe care o face Erickson la Peter Gillquist prezintă modul în care fostul lider al mișcării Campus Crusade for Christ a condus aproximativ 1700 dintre adepții săi la alipirea de Biserica Ortodoxă Antiohiană în 1987⁸. Ceilalți 500 dintre discipolii săi s-au desprins de restul grupării și au rămas o denuminație separată sub numele de „Biserica Ortodoxă Evanghelică”. Câțiva ani mai târziu, Franky Schaeffer, fiul regretatului Francis Schaeffer, s-a alăturat Bisericii Ortodoxe Grecești. Deși Gillquist și Schaeffer sunt cât se poate de serioși în chemarea la ucenicia creștină⁹, așa cum recunosc ei înșiși, niciunul dintre ei nu

⁷ Millard Erickson, *Where Is Theology Going?* (Baker, Grand Rapids, 1994), p. 41-42.

⁸ „Evangelical Denomination Gains Official Acceptance into the Orthodox Church”, *Christianity Today* (6 feb. 1987), p. 40.

⁹ Vezi Peter Gillquist, *Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith* (Wolgemuth & Hyatt, Brentwood, Tenn., 1989); Frank Schaeffer, *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religions* (Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass., 1994). Însă Părintele Eusebius Stephanou, un ortodox prin naștere, cu o fire reformatoare, care susținuse o înnoire evanghelică cu mult timp înainte ca Gillquist să devină parte a bisericii, i-a criticat pe Gillquist și Schaeffer pentru că predică Ortodoxia, și nu pe Hristos, aceștia „văzând în roz tot ceea ce ține de Biserica Ortodoxă” („Converts to Orthodoxy: A Grave Concern”, *The Logos*, 25 [Noiembrie/Decembrie, 1992], p. 1-2, 4). O evaluare din punct de vedere istoric a aderării lui Gillquist și a adepților săi la Biserica Ortodoxă Antiohiană în 1987 a fost întreprinsă de Timothy Weber („Looking for Home: Evangelical Orthodoxy and the Search for the Original Church”, în Bradley Nassif, *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff* [Eerdmans, Grand Rapids, 1996], p. 95-121). Critica

deține o educație teologică temeinică, fapt reflectat de istoria formării lor educaționale și de frecvențele interpretări mult prea simplificate ale istoriei bisericii și ale teologiei. Este, de asemenea, important de remarcat faptul că în Marea Britanie, Michael Harper s-a convertit recent la Ortodoxie ca reacție la erodarea doctrinară a Bisericii Anglicane¹⁰.

Alături de aceste tendințe populare, există o serie de foruri consacrate prin care evanghelicii și ortodocșii au început să interacționeze unii cu alții în ultimul deceniu. Majoritatea acestora au scopul stabilirii unor relații de prietenie între participanții la discuții, și doar câteva au presupus lansarea participanților în discuții teologice de substanță. În următoarele paragrafe voi încerca să documentez și să evaluez activitatea pe care o desfășoară anumite societăți academice și organizații misionare, diverși cercetători, și câteva seminarii și universități. Procedând astfel, am certitudinea că voi omite persoane și proiecte importante, datorită slăbiciunii propriilor mele limitări. Ceea ce urmează reprezintă tot ce am reușit să fac în identificarea contribuțiilor majore, atât cât eu le pot percepe.

Societăți academice și organizații misionare

De-a lungul ultimilor treisprezece ani, s-au conturat trei organizații de prestigiu care au activat pe diferite planuri în dialogul ortodox – evanghelic. Nu există relații oficiale între aceste organizații, de vreme ce fiecare a fost înființată cu un scop aparte, independent de specificul celorlalte. Cu toate acestea, în anumite momente, *de facto* ele își completează în mod reciproc activitatea sau se suprapun în unele privințe. În ceea ce privește obiectivul principal, cea dintâi organizație se axează pe problemele teologice, cea de-a doua este preocupată de viața bisericii, iar a treia se focalizează asupra atitudinilor și relațiilor practice dintre cele două grupuri. Pe lângă aceste organizații, voi face câteva remarci asupra dialogurilor ocazionale care au fost inițiate având o durată și un scop

adusă de Gillquist modului în care Arhidioceza Greacă s-a ocupat de călătoria grupului său la Constantinopol (Weber, 113) trebuie contrabalansată prin mărturia verbală a Pr. Gregory Wingenbach, un preot aparținând Arhidiocezei Grecești, care a supra-veheat vizita lor.

¹⁰ Michael Harper, Peter Gillquist (Editori), *A Faith Fulfilled: Why Are Christians across Great Britain Embracing Orthodoxy?* (Conciliar Press, Ben Lomond, 1998).

limitat, cât și asupra situației din România care este a doua țară ca mărime în ce privește populația ortodoxă.

Activitatea cea mai intensă și susținută din prezent în înțelegerea domeniilor de convergență și divergență teologică dintre tradiția ortodoxă și cea evanghelică este desfășurată de către *Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism* (SSEOE). Acesta este un grup erudit fondat în 1990 în Statele Unite de către autorul studiului de față, alături de alți șase teologi ortodocși și evanghelici (James Stamoolis, Pr. George Liacopoulos, Andrea Sterk, Barbara Nassif și Dale Allison). Toți aceștia aveau, la diferite niveluri, o experiență personală și o instruire academică în ambele tradiții. Prin întâlnirile sale anuale și lucrările aferente nepublicate¹¹, SSEOE încearcă să determine cele două tradiții să se cunoască și să se înțeleagă în relație cu istoria, doctrina, închinarea și spiritualitatea celeilalte. Până în 1999, organizația s-a întâlnit anual la Billy Graham Center, în campusul Wheaton College, iar în prezent se întrunește în diferite locuri din Statele Unite. Printre temele anterioare se numără: „Prozelitism sau convertire? Un schimb de idei ortodox – evanghelic” (1991), „Scriptură, tradiție și autoritate” (1992), „Mântuirea prin har” (1993), „Împărăția lui Dumnezeu și rolul Bisericii în mântuire” (1994), „Rolul teologiei în viața spirituală” (1995) și „În afara Bisericii nu este mântuire»: Un schimb de idei ortodox – evanghelic” (1999). Pentru discursurile principale au fost invitați vorbitori din America de Nord, printre care teologi ortodocși, precum: Stanley Harakas, Leonid Kishkovsky, Theodore Stylianopoulos, Emmanuel Clapsis, George Liacopoulos, Michael Prokurat și Edward Rommen; teologii evanghelici participanți au fost: J. I. Packer, Thomas Oden, Gerald Bray, Donald Bloesch, Grant Osborne, James Stamoolis, Kent Hill, Thomas Finger, Harold O. J. Brown, Craig Blaising și Dale Allison. Formatul constă în alegerea unei singure teme anuale pe care își construiesc discursul câte doi vorbitori de referință din ambele părți, după care urmează participarea audienței și un rezumat al concluziilor la care s-a ajuns la sfârșitul conferinței. Scopul SSEOE nu este să convertească oameni, făcându-i să treacă dintr-o parte în alta, deși majoritatea membrilor consideră con-

¹¹ Părintele Edward Rommen a alcătuit recent un website pentru a se putea afla mai mult despre SSEOE.

vertirea teologică drept o consecință legitimă a dialogului. Scopul principal al acestei societăți este de a-i îmbogăți pe participanți prin înlăturarea falselor bariere care i-au despărțit, identificând totodată diferențele care se mențin. În cuvintele statutului societății, SSEOE caută „să promoveze comuniunea și îmbogățirea reciprocă între teologii implicați în aceste activități și să coordoneze activitatea acestor teologi în America de Nord și în străinătate”. Membrii aparțin unui spectru larg de denominații evanghelice și jurisdicții ortodoxe. Printre instituțiile reprezentate prin studenți și profesori se numără Trinity Evangelical Divinity School (Illinois), Wheaton College, Eastern Mennonite Seminary, Southern Baptist Seminary (Kentucky), Dallas Seminary, Fuller Seminary, St. Vladimir's Orthodox Seminary, Holy Cross Greek Orthodox Seminary și altele. Susținerea activității SSEOE de către evanghelici și ortodocși a venit prin participarea unor personalități precum Kenneth Kantzer, J. I. Packer, Ward Gasque, Kent Hill, Bill Bright, Bishop Timothy (Kallistos) Ware, Pr. Stanley Harakas, regretatul Pr. John Meyendorff și Philip Saliba, Mitropolitul Bisericii Ortodoxe Antiohiene a Americii de Nord¹².

A doua organizație dedicată dialogului ortodox-evangelic este *Evangelicals for Middle East Understanding* (EMEU) [Evanghelicii pentru înțelegerea Orientului Mijlociu], cu sediul în cadrul North Park University în Chicago, Illinois. Conform declarației sale de misiune, Evangelicals for Middle East Understanding este o comunitate informală formată din creștini evanghelici din America de Nord, dedicată dialogului care urmărește înțelegerea reciprocă, respectul și prietenia între creștinii din Orientul Mijlociu și cei din apus¹³. O bună parte din activitatea organizației are în vedere creșterea gradului de cunoaștere a situației creștinilor arabi din Orientul Mijlociu și cultivarea unui sentiment de solidaritate cu aceștia. În acțiunile EMEU sunt implicate biserici prezbiteriene și alte denominații protestante, fiind stabilite legături cu

¹² Pentru referiri din presă la activitatea SSEOE, a se vedea „Peering Over the Orthodox-Evangelical Crevasse”, *Christianity Today* (9 oct. 1992); „Scholars Hope for Thaw in Evangelical-Orthodox Relations”, *Christianity Today* (25 oct. 1993); „A True Meaning of Church Service”, *Chicago Tribune* (1 oct. 1993); „Orthodox and Evangelical Scholars Meet”, *The Word* (Arhidiocesa Antiohiană) (februarie 1995); „Orthodox, Evangelical Scholars Meet”, *The Orthodox Observer* 60 (aprilie 1995).

¹³ *EMEU Journal* 6 (Spring, 1999), p. 1.

Biserica Ortodoxă și bisericile orientale din Egipt, Liban, Siria, Palestina, Iordania, Irak, Sudanul de sud și țările arabe înconjurătoare. Prin organizarea unor călătorii cu scop educațional, întreprinse de evangheliști americani în Orientul Mijlociu, și prin găzduirea unor conferințe în Orientul Mijlociu și în America de Nord EMEU făurește o legătură vitală între răsărit și apus. Spre deosebire de SSEOE, care se axează cu precădere asupra problemelor teologice, EMEU este focalizată asupra realităților practice, pastorale și autohtone ale bisericilor ortodoxe din țările islamice. Cu toate acestea, SSEOE și EMEU își completează în mod reciproc activitatea, prin faptul că sunt explorate atât realitățile doctrinare, cât și cele practice ale vieții Bisericii contemporane.

Cea de-a treia organizație este *Consiliul Ecumenic al Bisericilor* (CEB) [*World Council of Churches*]. Este binecunoscut faptul că CEB și-a început existența la începutul secolului, însă doar din 1993 acest for depune un efort concentrat în crearea unei serii de dialoguri între comunitățile ortodoxe și cele evanghelice. Au fost două evenimente istorice care au generat acest nou spațiu de dialog ecumenic în cadrul CEB. Primul eveniment a avut loc în 1991, când, la Congresul CEB ținut la Canberra, în cadrul uneia dintre sesiunile în plen, au fost înălțate rugăciuni trinitariene eretice în care era invocată de fapt o „zeiță a duhului” de sorginte păgână și nu Duhul Sfânt al Sfintei Treimi. Astfel de manifestări religioase cu caracter sincretic au mai apărut de-a lungul Congresului, fapt ce i-a determinat pe reprezentanții ortodocși să-și exprime obiecțiile. „Observatorii” evanghelici au reacționat în mod similar, ceea ce i-a făcut pe ortodocși și evanghelici să se remarce în mod reciproc în vederea unei posibile alianțe protestatare. Doi ani mai târziu, o mână de oameni, lideri evanghelici și reprezentanți ortodocși ai Patriarhatului Ecumenic (i.e., Biserica Ortodoxă a Constantinopolului) s-au întrunit la Stuttgart, Germania, pentru a discuta posibilitatea organizării în comun a unei conferințe. Impulsul inițierii unui dialog ortodox-evanghelic a fost dat și de faptul că cele două părți au devenit conștiente una de cealaltă prin reacția exprimată în Congresul CEB de la Canberra, dar, totodată, și de recenta cădere a comunismului și afluxul ce a urmat de misionari veniți din occident în ținuturile ortodoxe ale Rusiei și Europei de Est. În aceste părți ale lumii se intensificau tot mai mult tensiunile și ostilitățile dintre ortodocșii naționaliști și misionarii protestanți, care

operau pe baza premisei că sunt puțini credincioși adevărați în acele locuri și își stabileau astfel ca unul din obiectivele lucrării lor misionare convertirea creștinilor ortodocși. După Stuttgart, discuțiile și contactele au continuat în special în cadrul oferit de Comitetul Central al CEB. În cele din urmă, CEB a sponsorizat două întruniri internaționale de dialog între ortodocși și evanghelici. Prima a fost găzduită de Biserica Ortodoxă Coptă din Alexandria, Egipt, în perioada 10-15 iulie 1995, unde s-au strâns patruzeci de participanți veniți din diferite părți ale lumii. Lucrările acestei conferințe au fost publicate în cartea *Proclaiming Christ Today*¹⁴. Cel de-al doilea dialog a avut loc la Missions-akademie an der Universität Hamburg, Germania, în perioada 30 martie – 4 aprilie 1998, ale cărui lucrări au fost publicate în cartea *Turn to God, Rejoice in Hope! Orthodox-Evangelical Consultation*¹⁵. Componenta internațională a întrunirii a inclus reprezentanți din Grecia, Siria, Liban, Egipt, România, Rusia, Bulgaria, Albania, Suedia, Marea Britanie, Statele Unite și alte țări. Însă niciuna dintre conferințe nu s-a lansat în ceea ce s-ar putea numi „discuții teologice de esență”. Mai degrabă, ele ar putea fi mai exact caracterizate ca „întruniri relaționale” menite în primul rând să spargă gheața dintre cele două comunități și să cultive buna înțelegere între ele.

Pe lângă eforturile acestor organizații, au fost și alte încercări de dialog cu o natură ocazională. În Marea Britanie, dialogul dintre evanghelici și ortodocși este purtat de către un grup de studiu aflat sub egida ACUTE, comisia teologică a Alianței Evanghelice din Marea Britanie (cu participarea și a altor foruri evanghelice). ACUTE sponsorizează câteva asemenea grupuri care abordează probleme teologice relevante. Grupul de studiu asupra Ortodoxiei caută să identifice cu claritate gradul de convingeri comune și cel al diferențelor, cu referire directă la situația populației evanghelice și a celei ortodoxe din Marea Britanie. Grupul s-a întâlnit în perioada 1999-2000 pentru analiza unor lucrări ce vizau probleme de doctrină și spiritualitate, care au fost recent adunate și editate, alcătuind un raport publicat cu titlul *Evangelicalism and the*

¹⁴ Huibert van Beek, George Lemopoulos, *Proclaiming Christ Today* (WCC, Geneva, 1997).

¹⁵ Huibert van Beek, George Lemopoulos, *Turn to God, Rejoice in Hope! Orthodox-Evangelical Consultation, Hamburg, Germany, 1998* (WCC, Geneva, 1998).

Orthodox Church (ACUTE, Paternoster, Cumbria, 2001). Acest raport poate sluji ca stimul pentru contactele ulterioare dintre evanghelici și ortodocși în Marea Britanie și în alte părți ale lumii. Obiectivul grupului este ca fiecare dintre comunități să fie prezentată celeilalte și ca fiecare dintre ele să înlăture o parte din percepțiile greșite și ignoranța cu privire la credințele și practicile celeilalte. Deși participanții la discuții sunt conștienți că între cele două comunități rămân dezacorduri fundamentale, ei sunt convinși că ele au mult de învățat una de la cealaltă¹⁶.

Într-un alt loc, la Praga, s-a desfășurat în perioada 2-8 august 2002 o conferință cu tema „Baptiștii și Ortodoxia”. Întrunirea a fost sponsorizată de către International Baptist Theological Seminary, o instituție de studii postuniversitare aflată sub egida organizației European Baptist Fellowship. Conferința a adus laolaltă baptiști din diferite țări europene și un singur ortodox (deși organizatorii au invitat mai mulți, invitații respectivi nu au putut participa). De asemenea, Church Mission Society (CMS), principalul organism misionar al Bisericii Anglicane, a fost implicat în organizarea unei conferințe care a avut loc la Moscova, la invitația Mitropolitului Kyril în 24–30 aprilie 2001. Întrunirea a fost doar una dintr-o serie de conferințe organizate de CMS, în parteneriat cu biserici din diverse locuri din lume, cu reprezentanți din douăsprezece biserici ortodoxe (calcedoniene și necalcedoniene) din Europa, Orientul Mijlociu și India. Lucrările prezentate au fost publicate de către CMS și sunt disponibile în limba rusă și engleză¹⁷. Cuvântul introductiv al Patriarhului arată faptul că o preocupare majoră pentru partea rusă o constituie problema prozelitismului. Menționarea în mod repetat a acestei îngrijorări de către Patriarhatul Moscovei ne face să ne întrebăm dacă nu cumva reprezentanții ruși privesc dialogul mai mult ca un mijloc de rezol-

¹⁶ Membrii acestui grup sunt: Dr. Tim Grass (baptist și moderator al grupului), Dr. John Briggs (baptist), Dr. David Wright (din Biserica Scoției), Dr. Kevin Ellis (anglican), Dr. David Hilborn (din United Reformed Church), Părintele John Jillions (ortodox rus), Dl. Nigel Pocock (Ichthus, o mișcare din Marea Britanie de tip „House Church”), Dr. Nick Needham (baptist) și Prof. Andrew Walker (ortodox rus). Pentru mai multe informații, poate fi contactat Tim Grass prin email la adresa grass@tesco.net; lui îi datorez faptul că am avut la dispoziție informații aduse la zi cu privire la progresele recente din Marea Britanie.

¹⁷ Pentru mai multe informații, contactați info@cms-uk.org.

vare a problemei prozelitismului decât ca dialog autentic. Totodată, este important de remarcat faptul că participanții la dezbateri (chiar venind din aceeași tradiție), atât din răsărit cât și din apus, au adesea interese diferite.

În 1999 în Statele Unite, American Academy of Religion (AAR) a găzduit pentru prima dată o dezbatere între „Grupul de studii ortodoxe” (GSO) și „Grupul de studii evanghelice” (GSE). Având statutul de co-președinte al GSO alături de Anna Williams de la Cambridge University, am propus în 1998 ca un asemenea dialog să se desfășoare în cadrul AAR la următoarea întâlnire anuală. Dr. Williams și Comitetul de conducere al GSO au acceptat propunerea și au adresat celor din GSE o invitație pe care aceștia au primit-o cu entuziasm. Conferința comună a avut tema „Ortodoxia și Evangheliismul în dialog”. Tematicile discuțiilor au avut în centru modul de înțelegere carismatic și cel ortodox asupra spiritului tradiției, închinarea evanghelică și cea ortodoxă, și noțiunea sacramentală de „participare” conform gândirii lui Karl Barth și a Sf. Grigorie Palama. La această conferință s-a pre un număr considerabil de aproximativ o sută de specialiști. Studenți și profesori de la Duke Divinity School și Loyola University din Chicago și-au prezentat lucrările, după care a urmat răspunsul venit din partea profesorului Robert Jensen de la Princeton University. Însăși desfășurarea unei asemenea sesiuni de comunicări în sălile AAR demonstrează relevanța crescândă a studiilor ortodox-evanghelice în America de Nord și în afara granițelor ei și aduce o mărturie în plus asupra faptului că tema a ajuns în prezent la poziția de a fi considerată de către specialiștii din domeniul religiei drept un obiect de studiu legitim al cercetării academice.

În articolul de față, România merită o atenție aparte, datorită istoriei sale religioase și locului strategic pe care îl ocupă între Bisericile Ortodoxe.¹⁸ România adăpostește în prezent una dintre populațiile cele mai numeroase de creștini ortodocși din lume, fiind devansată doar de Rusia. Deși persistă dificultăți istorice în domeniul libertății de exprima-

¹⁸ Rusia cu siguranță s-ar califica pentru o abordare aparte, însă în prezent sunt disponibile puține informații care ar putea fi redate, în afara remarcilor făcute ulterior în cadrul lucrării de față. Cititorii acestui capitol sunt invitați să îmi trimită astfel de informații la adresa blnassif@yahoo.com. Keston Institute din Marea Britanie oferă cele mai actualizate raporturi cu privire la Rusia în domeniul religiei, și la fel face East/West Institute din cadrul Samford University, Alabama, SUA.

re și al celei religioase în relația dintre credincioșii ortodocși și cei evanghelici, au apărut treptat semne de îmbunătățire a situației odată cu perioada actuală de post-comunism. Țara are un mare potențial de relații constructive. Cu toate acestea, în prezent, în România „dialogul” rămâne slab și indirect, constând în cea mai mare parte într-o conștientizare mai puternică a nevoii de a explora punctele de legătură dintre cele două comunități. În ce privește dimensiunea academică, în România sunt mai mulți evanghelici care studiază Ortodoxia, decât teologi ortodocși preocupați de credința evanghelică din România. Printre susținătorii acestui dialog din partea evanghelicilor se numără Silviu Eugen Rogobete, care conduce *Centrul de Educație Creștină și Cultură Contemporană Areopagus* aflat în Timișoara. O latură a misiunii centrului este construirea unor punți de legătură cu Biserica Ortodoxă Română locală prin dialogul cultural și religios. Centrul este adăpostit de o clădire relativ modestă, având o bibliotecă, o sală de întruniri și un spațiu pentru secretariat.¹⁹ Alți lideri evanghelici angajați în diverse forme de dialog sunt: Dr. Paul Negruț (Rectorul Universității Emanuel din Oradea), Dr. Emil Bartoș (conferențiar în Universitatea din București) și Dr. Dănuț Mănăstireanu (World Vision; Dr. Mănăstireanu a avut, în relația cu Ortodoxia, o influență determinantă de-a lungul ultimilor patru ani în deschiderea ușilor pentru organizația World Vision, deși încă mai sunt multe de făcut în această direcție). De partea ortodoxă se află Pr. Ion Bria (actualmente pensionat, dar continuă să fie un activ participant în dialogurile ortodox-evangelice din cadrul CEB), Dr. Vasile Mihoc (profesor de Noul Testament la Universitatea din Sibiu și membru al Consiliului Consultativ al organizației World Vision România) și Dr. Stelian Tofană (profesor de Noul Testament în cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca). Sunt tot mai mulți evanghelici români care studiază despre Biserica Ortodoxă, ceea ce duce la un aflus cu adevărat impresionant de teze de doctorat și disertații cu privire la teologia ortodoxă. Scrierile marelui teolog ortodox român Pr. Dumitru Stăniloae au devenit un domeniu special de interes pentru evanghelici, datorită popularității Pr. Stăniloae și a influenței de durată exercitate în

¹⁹ Pentru mai multe informații, emailul Centrului Areopagus este office@areopagus.ro.

România și peste hotare. În afara scrierilor acestuia, preocupări evanghelice mai largi au început să exploreze perspectiva ortodoxă asupra Scripturii, autorității și soteriologiei.²⁰ Cu toate că evanghelicii constituie în mod evident o minoritate în România, creșterea unui interes nou și creativ față de Ortodoxie la teologii din noua generație – însoțită de schimbarea atitudinilor unui mic grup de lideri ortodocși față de teologia evanghelică – determină ca România să devină ținutul cel mai fertil din Europa de Est în ce privește cultivarea acestui dialog global aflat abia la începutul lui. Pentru ca el să aibă succes și să prospere, este necesar ca partea ortodoxă să dezvolte o poziție publică mai fermă în stabilirea de relații cu instituții și biserici evanghelice la toate nivelurile – începând de la Departamentul pentru ecumenism al Patriarhiei Române, până la nivelul maselor de laici și preoți ortodocși. Aceste inițiative pot include: organizarea unor comisii comune de dialog ecumenic; realizarea unor schimburi academice prin care istoria și teologia fiecăreia dintre părți, ortodoxă și evanghelică, să poată fi predată în școlile celeilalte; publicarea de periodice teologice în care ambele comunități să

²⁰ Iată o listă aproape completă a tezelor și disertațiilor recente: Paul Negruș, *The Development of the Concept of Authority Within the Romanian Orthodox Church in the Twentieth Century* (teză de doctorat, London Bible College, Brunel University, 1994), din care o parte s-a publicat recent sub titlul *Revelație, Scriptură, Comuniune – O interogație asupra autorității în cunoașterea teologică* (Editura Cartea Creștină, Oradea, 1996); Silviu Eugen Rogobete, *Subject and Supreme Personal Reality in the Theological Thought of Fr. Dumitru Stăniloae: An Ontology of Love* (teză de doctorat, London Bible College, Brunel University, 1998), publicată în limba română sub titlul *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae* (Editura Polirom, Iași, 2001); Emil Bartoș, *The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with Detailed Reference to Dumitru Stăniloae* (teză de doctorat, University of Wales, 1997), revizuită și publicată sub titlul *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae* (Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 1999; Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002); Gheorghe Verzea, *Salvation in the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae* (disertație de masterat, Queen’s University, Belfast, 1996); și Dănuț Mănăstireanu, *The Place of Scripture in the Orthodox Tradition* (disertație de masterat, London Bible College, Brunel University, 1994). (De asemenea, Dănuț Mănăstireanu, *A Perichoretic Model of the Church. The Trinitarian Ecclesiology of Dumitru Stăniloae*, teză de doctorat, London School of Theology, Brunel University, 2005 – n.tr.). Îi datorez lui Dănuț Mănăstireanu cea mai mare parte a informației inclusă în această notă și în paragraful de mai sus.

poată participa într-un forum comun, precum și vizite personale reciproce în bisericile locale, într-o atmosferă de dragoste creștină. Cu siguranță, credincioșii ortodocși sunt într-o poziție privilegiată față de evanghelicii în ce privește influența, și ca urmare poartă sarcina mai dificilă a responsabilității față de realizarea unității creștine în România. Doar inițiativa îndrăznească a unor lideri ortodocși, deopotrivă laici sau preoți, poate pune capăt deceniilor de ură, teamă și ignoranță față de creștinătatea evanghelică, atitudini ce continuă să domine percepția populației ortodoxe românești. În mod similar, doar inițiative ferme întreprinse de către lideri evanghelicii, laici sau ordinați, care își asumă riscul de a stârni opoziție în comunitățile protestante din care provin, îi vor putea duce pe evanghelicii dincolo de percepțiile doctrinare greșite cu privire la Ortodoxie și de comportamentul ofensiv, încurajat și de distorsionările populare ale credinței ortodoxe de către însăși populația ortodoxă.

Teologi

Există un număr mic, dar în creștere, de teologi care încep treptat să publice lucrări în domeniul teologiei ortodoxe și celei evanghelice. Se pare că activitatea este mai intensă de partea interesului evanghelic față de Ortodoxie decât *vice versa*.²¹ Numărul surprinzător de mare de evanghelicii convertiți la Ortodoxie în America de-a lungul ultimilor cincisprezece ani a prins comunitatea evanghelică descoperită și a determinat câțiva binecunoscuți teologi conservatori să răspundă pierderilor tot mai mari din rândurile evanghelicilor. Reprezentativ pentru acest grup este R.C. Sproul,²² un teolog de la Reformed Theological Seminary din

²¹ O excepție poate fi reprezentată de cărțile și broșurile apologetice accesibile maselor, scrise împotriva evanghelicilor de preoți și slujitori laici ortodocși din America. Peter Gillquist și Frank Schaeffer aparțin acestei categorii. Literatura apologetică publicată de evanghelicii împotriva Ortodoxiei este mult mai restrânsă, excepție făcând mai vechile agenții misionare, precum cea a lui Spiros Zodhiates, „American Mission to the Greeks”.

²² Revista organizației Ligonier Ministry condusă de R.C. Sproul, *Tabletalk* (numărul din iunie 1999), conține câteva articole consacrate condamnării învățăturilor și practicilor „eretice” ale Bisericii Ortodoxe.

Florida și Hank Hanegraaff,²³ cunoscut și sub numele de „Omul care răspunde cu Biblia”, apologet și cunoscător al sectelor, renumit pentru emisiunile sale de radio, care l-a succedat pe regretatul Walter Martin.

Dincolo de aceste reacții venite din partea dreptei evanghelice, există teologi caracterizați de o mai atentă informare și o atitudine echilibrată, care își largesc într-un mod energic perspectivele asupra Ortodoxiei prin studierea autorilor clasici și a scriitorilor moderni aparținând creștinătății răsăritene. Motivația lor pare să fie înrădăcinată într-o conștientizare corectă a deficiențelor și a golurilor existente în prezent în teologia modernă și o lăudabilă dorință de îmbunătățire a situației actuale. În cercetarea pe care o întreprind, unii dintre ei devin conștienți de faptul că teologia patristică și cea bizantină nu sunt doar fundamentale pentru creștinismul istoric atât din răsărit cât și din apus, ci ele sunt îndeosebi determinante în formarea identității contemporane a Bisericii Ortodoxe. Menționarea succintă a câtorva teologi și a lucrărilor lor va arăta direcția pe care evanghelicii își desfășoară studiile lor asupra creștinismului răsăritean.

Gerald Bray, un evanghelic britanic ce activează în prezent în America, este astăzi unul dintre cercetătorii cei mai erudiți și mai competenți din punct de vedere lingvistic în studierea Ortodoxiei. Spectrul abilităților sale lingvistice îl așează pe Bray în linia întâi a cercetării teologice evanghelice. El este un foarte bun cunoscător nu doar al limbilor biblice, ebraica și greaca, dar și al limbilor latină, greaca bizantină, greaca modernă și rusa. Ca specialist în teologia istorică și în drept canonic anglican, Bray predă (printre altele) cursuri în Patrologia greacă și latină și scrie lucrări care abordează teme teologice aflate în centrul Ortodoxiei din trecut și a celei din lumea contemporană. Printre scrierile sale se numără studiile „Eastern Orthodox Theology” [Teologie ortodoxă răsăriteană],²⁴ „Justification and the Eastern Orthodox Churches”

²³ Periodicul *Christian Research Journal*, editat de Christian Research Institute, sub coordonarea lui Hanegraaff, a publicat articolul Dr. Paul Negruț, „Searching for the True Apostolic Church: What Evangelicals Should Know about Eastern Orthodoxy,” *Christian Research Journal* 20 (Ian.-Martie, 1998).

²⁴ Gerald Bray, „Eastern Orthodox Theology”, în Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J.I. Packer, (ed.), *New Dictionary of Theology* (Inter-Varsity, Downers Grove, III, 1998), p. 215-218.

[Justificarea și Bisericile Ortodoxe Răsăritene],²⁵ „The Filioque Clause in History and Theology” [Clauza *filioque* în istorie și în teologie],²⁶ cărțile *The Doctrine of God* [Doctrina despre Dumnezeu]²⁷ (care se ocupă în detaliu de Ortodoxie și de gândirea creștină din primele secole), *Biblical Interpretation: Past and Present* [Interpretarea biblică: trecut și prezent]²⁸ și câteva cărți în seria de comentarii patristice intitulată *Ancient Christian Commentary on Scripture*²⁹ (Romani, 1 și 2 Corinteni, precum și cărțile cuprinse între Iacov și Iuda; colecția va fi discutată ulterior în cadrul prezentării activității lui Thomas Oden). Bray își caracterizează poziția față de Ortodoxie după cum urmează:

„Poziția mea față de Ortodoxie constă într-o atitudine de înțelegere, dar nu este lipsită de critică. Nu împărtășesc fascinația cu care unii din vest se raportează la Ortodoxie (după ce am trăit atât în Grecia, cât și în Rusia, este dificil să percepți în mod idealist Biserica Ortodoxă), dar împărtășesc din plin preocupările fundamentale ale Ortodoxiei și cred că în relația cu evangheliicii protestanți (și desigur cu alții) există un amplu spațiu comun, pe care trebuie să îl explorăm. Presupun că s-ar putea spune că eu aparțin tradiției redată prin expresia folosită lui C.S. Lewis „creștinism pur și simplu”, căutând ceea ce ne unește dincolo de diferențele culturale și istorice, și concentrându-mă asupra acestui aspect³⁰”.

Însă ceea ce îl distinge pe Bray de ceilalți evanghelici aflați în „tradiția C.S. Lewis” este focalizarea sa asupra credinței ortodoxe ca element care se află în mod vital în centrul acestei tradiții. În timp ce alții, pre-

²⁵ Gerald Bray, „Justification and the Eastern Orthodox Churches”, în J. I. Packer, (ed.), *Here We Stand* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1993), p. 83ș.m.d.

²⁶ Gerald Bray, „The Filioque Clause in History and Theology”, *Tyndale Bulletin* 34 (1983), p. 91–144.

²⁷ Gerald Bray, *The Doctrine of God* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1993).

²⁸ Gerald Bray, *Biblical Interpretation: Past and Present* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1998).

²⁹ Gerald Bray, *Romans* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1998); idem, editor, *1–2 Corinthians* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1999); idem, editor, *James, 1–2 Peter, 1–3 John, Jude* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 2000).

³⁰ E-mail trimis de Gerald Bray autorului studiului de față, în 23 iulie 1999.

cum Lewis și G.K. Chesterton au explorat „Ortodoxia” prin intermediul scrierilor Părinților, al crezurilor și conciliilor „creștinismului istoric”, Bray leagă o mare parte din „creștinismul istoric” de viața spirituală și instituțională actuală a Bisericii Ortodoxe. În acest fel, Bray nu operează cu o Ortodoxie *lipsită de trup*, ci cu o Ortodoxie care în mare parte este realizarea Bisericii Ortodoxe Bizantine și cu moștenirea teologică pe care ea a lăsat-o unei mari părți din protestantismul și din catolicismul tradițional actual.

Recenta carte a lui Donald Fairbairn intitulată *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*³¹ merită o atenție aparte. Dr. Fairbairn a slujit ca misionar baptist, lucrând în prima parte a anilor 1990 în Rusia și Europa de Est. El este totodată un cercetător în domeniul Patristicii, obținându-și doctoratul la Cambridge University cu o teză axată pe hristologia Sf. Chiril din Alexandria. A scris câteva articole importante cu privire la lucrarea misionară printre ortodocși și despre locul credinței evanghelice în acel context.³² Dintre toate articolele și cărțile pe care le-am citit în problema relației dintre Ortodoxie și occident, nimic nu întrece lucrarea *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*. Este un studiu echilibrat, judicios și extrem de bine informat asupra elementelor de detaliu ale teologiei patristice, cât și asupra planului practic, primar, al vieții și gândirii creștinilor ortodocși ruși. (Cititorii trebuie să cunoască faptul că există diferențe regionale între comunitățile ortodoxe. Credincioșii ortodocși din Rusia și Europa de Est sunt adesea mult mai conservatori decât cei din Orientul Mijlociu și America, zone în care în general atitudinile sunt caracterizate de mai multă receptivitate și flexibilitate). Consider că această carte ar trebui citită în mod obligatoriu nu doar de misionarii care se pregătesc să lucreze în țările ortodoxe, ci și în cadrul cursurilor de teologie din seminariile ortodoxe și cele evanghelice. Criticile și aprecierile aduse Bisericii Ortodoxe îi vor ajuta pe ortodocși și pe evanghelici să înțeleagă mai bine adevăratele domenii de gândire comună și de dezacord. Ca ortodocși, avem nevoie în special să ascultăm ceea ce spune Fairbairn despre noi, deoarece aceasta ne ajută

³¹ Donald Fairbairn, *Eastern Orthodoxy through Western Eyes* (Westminster John Knox Press, Louisville, 2002).

³² *Ibidem*, p. 199, pentru o listă completă a articolelor.

să ne așintim privirea la ceea ce este cu adevărat în centrul identității ortodoxe. El arată modul în care propria noastră credință este profund evanghelică în esență și fiind definită astfel în mod adecvat, este comparabilă în mare măsură cu miezul identității evanghelice protestante. Nu sunt decât puține dintre temele teologice abordate pe care eu le-aș fi interpretat altfel decât Fairbairn. Prin abordare, lucrarea este relevantă pentru un anumit spațiu, deoarece se limitează la contextul rus și la cel est-european. Comunitățile ortodoxe arabe din Orientul Mijlociu sunt analizate insuficient și sunt semnificativ diferite de Biserica Ortodoxă Rusă. Unele din concluziile sale nu pot fi aplicate comunității pan-ortodoxe. De exemplu, felul în care prezintă „Viziunea ortodoxă și distorsionările ei” oferă un material excelent provenind din spațiul religiei populare ruse. Unele din distorsionările de natură religioasă cu siguranță se aplică și altor comunități ortodoxe, însă cititorii trebuie să fie atenți pentru a nu transpune experiența rusă asupra tuturor bisericilor ortodoxe. Cu toate acestea, cartea este fără îndoială o lectură de primă importanță pentru oricine manifestă interes față de relația dintre Ortodoxie și teologia evanghelică. De fapt, cititorii ortodocși ar trebuie să o citească, dacă nu pentru un alt motiv, cel puțin pentru a avea o mai bună înțelegere a propriei lor credințe și a pericolelor reprezentate de distorsionările doctrinare ivite prin influența credinței populare.

Un alt teolog important care activează în dialogul dintre cele două tradiții este Thomas Oden. Acesta afirmă:

„În *Agenda for Theology* (1979) propuneam un program de paleo-ortodoxie postmodernă menit să așeze din nou rădăcinile teologiei contemporane în consensul izvoarelor creștine clasice. Tot ce am întreprins de atunci încoace a urmărit să dezvolte acea premisă. Fără îndoială, cele trei volume ale mele de teologie sistematică fac trimitere în mod constant la surse patristice, după cum se întâmplă în lucrarea de teologie pastorală și în studiul cuprins în cele patru volume intitulate *Classical Pastoral Care*”³³.

³³ Email primit de autor de la Thomas Oden în 21 iulie 1999.

Oden folosește o metodă teologică care pornește de la următoarea convingere: consensul Părinților Bisericii din primul mileniu al istoriei creștine dobândește un statut normativ în definirea ortodoxiei creștine. Această istorie a dogmei include rezoluțiile conciliilor ecumenice (325-787 d.Hr.), *consensus patrum*, *lex orandi* a bisericii, teologia pastorală și alte expresii ale creștinătății „universale”. Pe lângă lucrările citate anterior, un proiect recent care relevă cel mai clar premisa lui Oden constă în activitatea sa editorială pentru publicarea unei colecții de douăzeci și șapte de volume de comentarii patristice asupra întregii Biblie. Având titlul *Ancient Christian Commentary on Scripture* (ACCS), această serie reprezintă prima colecție modernă de comentarii patristice, ieșită de sub condeul unui teolog evanghelic de marcă și sub egida unei edituri evanghelice (Inter-Varsity Press). Oden descrie natura și scopul proiectului în „Introducere Generală”.

Ancient Christian Commentary on Scripture are ca scop revitalizarea învățăturii creștine bazate pe exegeza creștină clasică... Această serie îi oferă pastorului, exegetului, studentului și cititorului laic mijloacele necesare pentru a cunoaște ce anume au spus Sf. Atanasie sau Sf. Ioan Hrisostomul sau Părinții pustiei despre un anume text, în vederea predicării, studiului sau meditației. În rândurile laicilor catolici, protestanți și ortodocși se conturează tot mai puternic convingerea că aspectele vitale date de predicarea biblică și devenirea spirituală necesită rădăcini mult mai profunde, dincolo de orizontul orientărilor istorico-critice care au dictat direcția studiilor biblice din zilele noastre. Drept urmare, această lucrare se adresează unei audiențe cu mult mai largi decât o fac studiile specializate consacrate Patristicii³⁴.

Cu siguranță este vorba de un proiect ce s-a dorit a fi ecumenic, a cărui echipă editorială la nivelul volumelor este alcătuită din specialiști catolici, protestanți și ortodocși, care, sub coordonarea lui Oden, au intenționat ca proiectul să edifice audiențele respective. Faptul că seria nu este publicată și distribuită de o editură romano-catolică sau ortodo-

³⁴ Bray, *Romans...*;

xă, ci de Inter-Varsity Press, arată modul remarcabil în care printre evanghelicii din întreaga lume are loc o renaștere a studiilor patristice. Impactul foarte probabil pe care această serie îl va avea asupra viitorului dialogului dintre ortodocși și evanghelici poate fi enorm. De vreme ce Părinții Bisericii au avut un rol formativ în conturarea identității Bisericii Ortodoxe, colecția îi va încuraja în mod natural pe cititorii din întreaga lume să privească dincolo de comentatorii clasici creștini, înspre Biserica ce și-a însuși în maniera cea mai profundă acele izvoare. Această îi va motiva în mod inevitabil pe evanghelici să exploreze într-o mai mare profunzime temele hristologice, trinitare, eclesiologice și sacramentale ale Părinților Bisericii primare și ale Bisericii Ortodoxe, ca evidentă moștenitoare a acestora. De aici nu trebuie să se înțeleagă că Părinții ne oferă o interpretare unică, incontestabilă, a fiecărui verset din Biblie. După cum seria lasă în mod evident să se vadă, există o varietate de interpretări patristice asupra oricărui text din Scripturi. Oden nu trăiește iluzia născocirii unei tradiții exegetice uniforme la toți Părinții cu privire la orice text din Scriptură. El recunoaște că aproape pentru fiecare pericopă există un spectru larg de interpretări. Însă este la fel de evident faptul că există subiecte exegetice dominante care corespund accentelor majore ale teologiei ortodoxe. Lăsând ca Părinții înșiși să vorbească, seria ACCS reflectă diferențele considerabile între Părinți în expresia culturală și creativitatea teologică, ei realizând în același timp un consens remarcabil asupra temelor centrale ale revelației divine. O asemenea descoperire nu poate decât să-i conducă pe evanghelici înspre o apreciere mai profundă a Ortodoxiei, accentuând în același timp asemănările și deosebirile acesteia față de tradiția catolică și de cea protestantă.

Se poate spune că după părerea tuturor, J.I. Packer este unul dintre cei mai renumiți reprezentanți ai evanghelicilor care a trăit în acest secol. Odată ajuns la anii de vârf ai carierei sale, remarcăm faptul că el începe să manifeste un interes clar față de dialogul creștin conservator, în speranța alcătuirii unei agende comune pentru mărturia unitară a Bisericii în lumea contemporană. Activitatea sa în domeniul „ecumenismului evanghelic” (dacă ni se permite a folosi această expresie) a început cel mai vizibil prin dialogul său cu catolicii în 1995, ceea ce a dus la semnarea de către el a documentului „Evangelicals and Catholics Together” [Evanghelici și catolici împreună]. Cu toate că preocuparea sa

față de Ortodoxie a început mult mai devreme, doar în 1995 ea și-a găsit o expresie concretă într-o întrunire ecumenică conservatoare, denumită conferința „Rose Hill”, în care au fost prezenți catolici, ortodocși și evanghelici. La acea întâlnire, Dr. Packer și autorul studiului de față au lucrat în mod oficial ca parteneri de dialog. La Rose Hill, Packer a prezentat un articol intitulat „On from Orr: Cultural Crisis, Rational Realism and Incarnational Ontology” [După Orr: criză culturală, realism rațional și ontologie incarnațională], căruia i-am răspuns prin „An Eastern Orthodox Response to J. I. Packer” [Un răspuns ortodox către J. I. Packer]³⁵. Dialogul a continuat în 1997, când Dr. Packer alături de prezentul autor au predat în tandem la Regent College un curs intitulat „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism in Dialogue” [Ortodoxia și Evangheliismul în dialog]³⁶. Acest curs, organizat ca un dialog, a constituit un moment istoric, fiind primul de acest gen ținut într-unul dintre seminariile evanghelice din America de Nord. Datorită personalității distinse a lui Dr. Packer și a obiectivului teologic constructiv al cursului, audiența a dovedit nu doar că un asemenea dialog între ortodocși și evanghelici este posibil, ci și faptul că el poate duce la o mărturie comună fără a i se cere vreuneia din părți să își compromită integritatea doctrinară a poziției sale. Apoi, în septembrie 1999, Dr. Packer a dus mai departe dialogul ortodox-evangelic din America prin prezența sa ca principalul vorbitor evanghelic în cadrul întâlnirii anuale ținute de Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism.³⁷ Tema conferinței a fost „Outside the Church There Is No Salvation»: An Orthodox and Evangelical Exchange.” Conferința s-a dovedit a fi cea

³⁵ James Cutsinger, *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics and Orthodox in Dialogue* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1997), p. 155-84. Vezi de asemenea J. I. Packer, „Christian Morality Adrift”, lucrare prezentată în cadrul Conferinței „Faith and Renewal” și al cărei răspuns ortodox venit din partea Pr. Stanley Harakas apare în Kevin Perrota, John Blattner, *A Society in Peril* (Servant Publications, Ann Arbor, Mich., 1989).

³⁶ Curs disponibil pe casete audio la librăria Regent College.

³⁷ Dr. Edward Rommen a fost principalul vorbitor ortodox. Rommen a deținut anterior postul de profesor în cadrul departamentului de misiune al Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois. Anunțul convertirii sale la Biserica Ortodoxă a apărut în *Christianity Today* (11 august 1998).

mai mare întrunire desfășurată până în prezent de creștini ortodocși și evangheliци, cu o participare de aproximativ două sute de persoane.

Alături de Bray, Oden și Packer, cel puțin pe scurt ar trebui menționată activitatea și a altor specialiști. Aceștia provin dintr-un context calvinist, anglican, anabaptist, al bisericilor libere, nazarinean, menonit, wesleian, penticostal și al altor denominații. În această listă pot fi incluși Miroslav Volf³⁸, Grant Osborne³⁹, Harold O. J. Brown⁴⁰, Daniel Clendenin⁴¹, James Stamoolis⁴², Donald Bloesch⁴³, Kent Hill⁴⁴, Mark

³⁸ Volf oferă cea mai pătrunzătoare critică venită din partea unui reprezentant al bisericilor libere, asupra eclesiologiilor „euharistice” moderne ortodoxe și catolice, așa după cum acestea sunt dezvoltate de John Zizioulas și, respectiv, Cardinalul Ratzinger (Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* [Eerdmans, Grand Rapids, 1998]). Volf este un penticostal croat, care a predat anterior la Fuller Seminary și în prezent la Yale. Traectoria carierei sale și interesele sale teologice stau drept mărturie asupra dezvoltării cercetării evanghelice în direcția unei „Ortodoxii ecumenice”, care privește modelul colegial al eclesiologiei „euharistice” din Ortodoxie ca fiind mai compatibil cu teologia evanghelică decât modelul papal de eclesiologie „euharistică” din romano-catolicism.

³⁹ Osborne oferă cel mai reușit studiu hermeneutic comparativ realizat până în prezent, în „The Many and the One: The Interface Between Eastern Orthodox and Protestant Evangelical Hermeneutics,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1995), p. 281–304. Lucrarea a fost inițial prezentată în cadrul SSEOE, unde Osborne este un partener activ de dialog. El este profesor de Noul Testament la Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

⁴⁰ Brown este unul dintre puținii cercetători evangheliци care și-au scris teza de doctorat sub coordonarea regretatului teolog ortodox George Florovsky, care a predat la Princeton. Brown este un interpret eficient al gândirii lui Florovsky pentru comunitatea evanghelică, deși uneori el îl constrânge pe acesta să intre în niște papuci evangheliци incomfortabil de strâmți, e.g., „On Method and Means in Theology,” în John D. Woodbridge, Thomas E. McComiskey, editori, *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer* (Zondervan, Grand Rapids, 1991), p. 147–169.

⁴¹ Clendenin a fost expus la Ortodoxie în timpul celor câțiva ani petrecuți în Rusia, ca profesor de religie la Universitatea de Stat din Moscova. Din această perioadă a rezultat o lucrare foarte răspândită, publicată în două volume, în care Ortodoxia este prezentată cititorilor occidentali: *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* (Baker, Grand Rapids, 1994); *Ibidem, Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader* (Baker, Grand Rapids, 1995). Principala contribuție adusă de Clendenin este sinteza pe care o realizează asupra ideilor de bază a scriitorilor ortodocși din literatura suplimentară și interpretarea acestor idei în mod specific pentru un auditoriu evanghelic protestant.

Noll⁴⁵, Kenneth Kantzer⁴⁶, Randy Maddox⁴⁷, Thomas Finger⁴⁸, T. F. Torrance⁴⁹, Elaine Storkey⁵⁰, Vinay Samuel⁵¹, David Dockery⁵², și alții⁵³

⁴² Stamoolis a fost unul dintre membrii fondatori al SSEOE. El este un baptist crescut într-un context ortodox și anterior a fost decan al Wheaton Graduate School. Apropiat de Biserica Ortodoxă, însă totodată având o atitudine critic constructivă, contribuția sa la dialog a fost în principal în domeniul misiunilor ortodoxe. A se vedea James Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology* (Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1986). Pentru reflecțiile sale asupra motivelor pentru care a devenit evanghelic, a se vedea „Reflections on Becoming Evangelical” în *Occasional Bulletin* publicat de Evangelical Missiological Society, 11.1 (Spring 1999), p. 3–4.

⁴³ Un participant la întrunirile SSEOE, unde a prezentat o lucrare cu titlul „Salvation in Protestant Evangelicalism” (1993) din impresionanta sa lucrare *Christian Foundations*, vol. 2 (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill, 1997).

⁴⁴ Kent Hill, *The Soviet Union on the Brink: An Inside Look at Christianity and Glasnost* (Multnomah, Portland, Ore., 1991). Hill a fost de asemenea un activ participant la activitatea SSEOE și susținător al acesteia.

⁴⁵ Deși nu a scris mult în acest domeniu, el este membru SSEOE, prieten apropiat și consecvent sprijinitor al dialogului ortodox-evanghelic. Modul în care apelează la concepțiile Pr. George Florovsky în ce privește mandatul istoricului creștin rămâne fundamental pentru prelegerile pe care le-a ținut la Wheaton College în cadrul cursului de Istorie a Civilizației Occidentale. (Din toamna anului 2006 Mark Noll va preda la Notre Dame University – n. tr.)

⁴⁶ Activitatea sa în domeniu este manifestată prin implicarea și sprijinul acordat SSEOE: „Numai lucruri bune pot rezulta din convorbiri adevărate între gânditorii ortodocși și evanghelicii conservatori. Iar această societate oferă tocmai un astfel de cadru.”

⁴⁷ Randy Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology* (Kingswood Books, Nashville, 1994). Unul dintre obiectivele lui Maddox este să găsească în gândirea lui Wesley o integrare instructivă a accentelor teologice care au separat în mod tradițional creștinismul răsăritean de cel apusean.

⁴⁸ Thomas Finger, „Anabaptism and Eastern Orthodoxy: Some Unexpected Similarities?” *Journal of Ecumenical Studies* (Autumn, 1995), articol prezentat inițial la SSEOE.

⁴⁹ Torrance trebuie să fie luat mult mai serios în considerație în contextul evanghelic din America de Nord cu totul alta este situația în Europa. Îngrijorările exprimate de evanghelicii din America de Nord se datoresc în parte epistemologiei sale teologice și a accentului redus pus pe revelația propozițională. Cu toate acestea, modul extraordinar în care stăpânește limba și literatura Bisericii Răsăritene (antică și modernă), alături de ecumenismul său relativ conservator izvorât dintr-o profesiune de credință calvinistă, fac contribuțiile sale imposibil de trecut cu vederea. Evanghelicii ar trebui să interacționeze cu propunerile sale mult mai profund decât au făcut-o până în prezent. Printre scrierile sale, mult prea multe pentru a le putea enumera, a se vedea contribuția sa recentă la dialogul reformat-ortodox în *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement* (T & T Clark, Edinburgh, 1994).

pe care fără îndoială i-am omis. Ar fi prea mult să afirmăm că toți aceștia sunt specialiști în creștinismul răsăritean, dar fiecare într-un mod specific a început să îndrume comunitatea evanghelică înspre un nivel al dialogului academic mult mai avansat decât a fost vreodată. De fapt, editura Zondervan, o importantă editură evanghelică, a recunoscut recent că studierea Ortodoxiei este o lacună a cercetării evanghelice actuale care trebuie să fie acoperită. În iulie 1999, editorii academici au autorizat publicarea unei noi cărți din seria „Counterpoint Series”, care va fi în mod exclusiv consacrată acestui subiect. Titlul provizoriu al acestei lucrări în curs de apariție este *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*, fiind editată de James Stamoolis⁵⁴.

Teologia nu este astăzi singurul domeniu al cercetării evanghelice care interacționează cu Biserica Ortodoxă. Psihologii evanghelici preiau și ei unele dintre concepțiile Părinților pustiei, din Biserica Ortodoxă bizantină, siriană și coptă. Fără a minimaliza rolul esențial pe care teo-

⁵⁰ Elaine Storkey, „The WCC Statement on Mission: A Paper for Discussion” în van Beek, Lemopoulos, editori, *Turn to God, Rejoice in Hope!*, p. 75–79. Storkey este asistentul lui John Stott la Institute for Contemporary Christianity, Londra.

⁵¹ De remarcat mai mult pentru participarea sa la consultările ortodox-evangelice din cadrul întrunirii CEB ținută în 1998 la Hamburg, în Germania, decât pentru publicarea unor studii academice în domeniu. El este director executiv al Oxford Center for Mission Studies.

⁵² David Dockery, *Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church* (Baker, Grand Rapids, 1992). Lucrarea dovedește recuperarea vechii tradiții exegetice de către un specialist baptist în Noul Testament. Glen Hinson și Charles Scafe, bapțiști, procedează în mod similar în domeniile evanghelizării, eclesiologiei patristice, teologiei sacramentale și ale hermeneuticii teologice.

⁵³ Craig Blaising, „Scripture, Tradition and Authority: A Response to Emmanuel Clapsis,” lucrare nepublicată prezentată în cadrul întrunirii SSEOE (1995); totodată, Blaising a lucrat ca secretar-casier al SSEOE (1995–97); Robert Rakestraw, „Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 2 (1994); Gabriel Fackre, *The Christian Story*, ediția a treia, 3 vol., (Eerdmans, Grand Rapids, 1996). Fackre a crescut cu un tată care provenea dintr-o familie ortodoxă din Orientul Mijlociu. Walter Sawatsky, menonit, a publicat numeroase cărți și articole consacrate evanghelicilor din Rusia. Cecil Robeck, pentecostal, a studiat la rândul lui eclesiologia Sf. Ciprian în lumina discuțiilor ecumenice contemporane catolice și ortodoxe.

⁵⁴ Lucrarea a apărut între timp și se află deja în procesul traducerii și publicării în limba română (n. tr.).

logia trebuie să-l aibă în vindecarea rănilor dintre credincioșii ortodocși și cei evanghelici, există, totodată, și o mare valoare practică în folosirea resurselor antropologiei ortodoxe în slujba psihologiei creștine. Unul dintre specialiștii care lucrează specific în acest domeniu este Dr. Janice Strength, profesor de terapia familiei la Facultatea de psihologie de la Fuller Seminary⁵⁵. Ea este, de asemenea, co-fondatoare a unei școli postuniversitare de psihologie creștină în Moscova, în care majoritatea covârșitoare a celor din conducere și dintre studenți sunt ortodocși. Însă recent, bordul american al școlii a întrerupt relațiile cu școala din Rusia datorită unui sistem de valori foarte diferit cu privire la căsătorie. Cu toate acestea, școala există în continuare ca școală creștină, având atât profesori ortodocși, cât și protestanți⁵⁶. Într-un capitol intitulat „From Conflict to Love: Suggestions for Healing the Christian Family” [De la conflict la dragoste: sugestii pentru vindecare în familia creștină], Strength oferă comunității ortodoxe și celei evanghelice o analiză foarte fină a naturii umane și a rezolvării conflictelor, alături de câteva linii directoare asupra dialogului ortodox-evanghelic din Rusia, prezentate din perspectiva unui terapeut al familiei⁵⁷.

Atunci când de îndreptăm atenția asupra părții ortodoxe în acest dialog, remarcăm cu regret faptul că, cu câteva excepții notabile,⁵⁸ contactul teologilor din Rusia și Grecia cu evangheliile este foarte modest sau chiar inexistent, ei chiar disprețuindu-i pe aceștia, în principal datorită misiunilor evanghelice – misiuni care în Rusia se bucură în multe cazuri de reușită, dar în Grecia sunt lipsite de succes.

⁵⁵ În prezent, ea lucrează ca asistent al rectorului, însă datorită unor probleme de sănătate va trebui probabil să demisioneze în curând.

⁵⁶ Email primit de la Janice Strength, în 12 februarie 2003.

⁵⁷ Janice Strength, „From Conflict to Love: Suggestions for Healing the Christian Family,” în S. Linzey, K. Kaisch, *God in Russia: The Challenge of Freedom* (University Press of America, Lanham, Md., 1999).

⁵⁸ O astfel de excepție o reprezintă Academia Teologică Evanghelică din St. Petersburg, care include între cei care predau profesori ortodocși ruși (pentru mai multe detalii, vezi secțiunea ulterioară „Seminarii și universități”). Alte excepții pot fi reprezentate de câțiva lideri ortodocși ruși: Pr. Alexander Borisov, regretatul Pr. Alexander Men și Mitropolitul Kyril. Nu îmi sunt cunoscute excepții similare în Grecia, deși Arhiepiscopul Demetrios Trakatellis a putut fi considerat un prieten al evanghelicilor din Atena, înainte de a părăsi Grecia în 1999 pentru a deveni noul Arhiepiscop al Arhidiecezei Ortodoxe Grecești din America de Nord.

În afara Rusiei și a Greciei, teologii ortodocși sunt angrenați la diferite niveluri în construirea unor punți de legătură cu evanghelicii. Sunt rezervat să vorbesc despre mine însumi, însă ca teolog ortodox am avut privilegiul de a consacra acestui domeniu o parte din cercetarea pe care am făcut-o până acum. Am amintit deja în paragrafele anterioare trei contribuții: SSEOE, capitolul „An Eastern Orthodox Response to J.I. Packer”, și cursul pe care l-am predat alături de Dr. Packer la Regent College, cu tema „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism in Dialogue”. Alături de acestea, sunt și următoarele capitole și articole: capitolul „New Dimensions in Eastern Orthodox Theology” [Noi dimensiuni în teologia ortodoxă răsăriteană] oferă un ghid introductiv în studierea Ortodoxiei, scris special pentru studenții evanghelici de la teologie.⁵⁹ Deși este destinat unei audiențe nord-americane, puțin familiarizată cu limbile europene, studiul slujește ca introducere în cunoașterea principalelor trăsături ale teologiei ortodoxe și a capcanelor metodologice care trebuie evitate atunci când aceasta este studiată. În eseu „Evangelical Missions in Eastern Orthodox Lands” [Misiuni evanghelice în țările ortodoxe] este schițată o strategie misiologică pentru evanghelicii care slujesc în țări ortodoxe precum Rusia sau cele din Europa de Est⁶⁰. Tot în domeniul misiologiei, a se vedea scurtul articol „Orthodox Mission Movements” [Mișcări misionare ortodoxe] apărut în *Evangelical Dictionary of World Missions* [Dicționar evanghelic de misiune mondială], editat de A. Scott Moreau et al. (Baker, 2000); la fel, și articolul „What Orthodox Christians Can Learn from Evangelical Christians” [Ce anume pot învăța creștinii ortodocși de la creștinii evanghelici] apărut în *Global Missions Report* (2003) publicat de East/West Institute, Samford University, institut coordonat de Dr. Mark Elliot. În sfera spiritualității comparate, autorul de față a prezentat o lucrare la Regent College, cu tema „Eastern Orthodox and Evangelical Spirituality: The Core of a Common Agenda” [Spiritualitate ortodoxă și evanghelică:

⁵⁹ David Dockery, *New Dimensions in Evangelical Thought* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1998), p. 92–117.

⁶⁰ *Trinity World Forum* (Winter, 1996), publicație periodică publicată de Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

miezul unei agende comune]⁶¹. Pe scena internațională, după cum am amintit anterior, am avut privilegiul de a fi invitat pentru a susține prelegeri în cadrul consultărilor ortodox-evangelice sponsorizate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, întruniri ținute în Alexandria (Egipt) și Hamburg (Germania).⁶² Totodată lucrez la un capitol pentru cartea *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism* [Trei perspective asupra Ortodoxiei și Evanghelismului], aflată în curs de apariție, editată de James Stamoolis (Editura Zondervan, fapt menționat anterior); capitolul este intitulat „The Evangelical Theology of the Eastern Orthodox Church” [Teologia evanghelică a Bisericii Ortodoxe]. În cadrul acestuia, nădăjduiesc să sintetizez ultimii treizeci de ani de studiu teologic și experiență în teologia ortodoxă și cea evanghelică, prin prezentarea motivelor pentru care cred că cele două teologii sunt compatibile în domeniile cheie, după cum ele rămân incompatibile în altele. Acestor lucrări li se alătură câteva cursuri postuniversitare în sfera istoriei Ortodoxiei, a teologiei și misionarismului ei, cursuri pe care le predau atât în seminariile ortodoxe, cât și evanghelice din America de Nord (aspect ce va fi discutat ulterior în secțiunea „Seminarii și universități”).

Alți teologi ortodocși au publicat articole ocazionale, oferind îndrumări specifice în ce privește relația Bisericii Ortodoxe cu cercetarea evanghelică. Asemenea studii nu sunt nici pe departe numeroase, dar identitatea autorilor și mesajul pe care ei îl adresează sunt aspecte extrem de semnificative, datorită pozițiilor strategice pe care aceștia le dețin în structurile eclesiastice din cadrul Bisericii Ortodoxe. Teologii la care ne referim sunt Pr. Stanley Harakas⁶³, Pr. Theodore Stylianos⁶⁴, Pr. Emmanuel Clapsis⁶⁵, Episcopul Timothy (Kallistos) Ware⁶⁶,

⁶¹ Curs disponibil pe casete audio la librăria Regent College.

⁶² „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism in Dialogue”, în van Beek, Lemopoulos, *Turn to God, Rejoice in Hope!*, p. 69–74.

⁶³ Stanley Harakas, „On Theological Method”, lucrare nepublicată prezentată la întrunirea SSEOE (1996).

⁶⁴ A fost invitat să susțină o prelegere asupra spiritualității ortodoxe al întrunirea SSEOE desfășurată la Billy Graham Center, Wheaton College, 1995. A se vedea mai jos remarcile sale.

⁶⁵ Emmanuel Clapsis, „Scripture, Tradition and Authority: An Eastern Orthodox View”, studiu oferit în cadrul SSEOE, 1995.

Arhiepiscopul Philip Saliba⁶⁷, Edward Rommen⁶⁸, Eusebius Stephanou⁶⁹, alături de un grup restrâns, dar în creștere, de preoți ortodocși locali⁷⁰ din America de Nord. Câteva spicuiuri din mesajele de în-

⁶⁶ Articol nepublicat cu tema „The Holy Spirit in the Eastern Church Fathers” prezentat la un dialog pentecostal-ortodox în Praga, 1998.

⁶⁷ Primat al Arhidioczei Ortodoxe Antiohiene a Americii de Nord, care a primit membri ai Bisericii Ortodoxe Evanghelice în Biserica Antiohiană, în 1987.

⁶⁸ Un evanghelic convertit la Ortodoxie în 1997. A se vedea „Reflections on Becoming Orthodox” în *The Occasional Bulletin* publicat de Evangelical Missiological Society, 11.1 (Spring, 1999), p. 1-3.

⁶⁹ Stephanou este un ortodox grec prin naștere care a obținut cinci diplome de studii postuniversitare în Grecia și Statele Unite. Timp de mai bine de trei decenii, el a susținut reinnoirea ortodoxă pe linie evanghelică. Într-o vreme fiind o personalitate controversată în Arhidiocza Greacă – datorită percepției la el a unei lipse de echilibru spiritual sub influența carismatică, și nu pentru erezie dogmatică – el a fost persecutat de autoritățile bisericii, dar niciodată excomunicat. În prezent se bucură de binecuvântare din partea ierarhiei bisericești cu privire la organizația sa „The Brotherhood of St. Symeon the New Theologian.” Frăția este un grup de reinnoire spirituală care organizează trimestrial conferințe pe tema innoirii la sediul ei din Destin, Florida, și redactează o publicație bilunară, numită *The Orthodox Evangelist* (anterior *The Logos*). Actualmente o bună parte din activitatea sa este consacrată evanghelizării ortodoxe și vindecării fizice și emoționale a persoanelor individuale și a familiilor. El a avut de asemenea un rol esențial în susținerea lucrării lui Charles Omuroka, un tânăr evanghelist ortodox dinamic din Kenya, în Africa de Est.

⁷⁰ Parohiile ortodoxe locale au fost cel mai puțin afectate de acest dialog. După cum se întâmplă adesea în discuțiile ecumenice, concluziile l-a care s-a ajuns rămân de multe ori înșepenite undeva sus și rareori ajung să se filtreze până în viața practică a bisericii. Însă o excepție de reamărcat poate fi întâlnită la St. Paul's Greek Orthodox Church, Irvine, California. Preotul, Pr. Steve Tschilis, a găzduit în incinta bisericii întâlnirea anuală a SSEOE din septembrie 1999, în cadrul căreia Dr. J.I. Packer și Dr. Edward Rommen s-au adresat unei audiențe record. Părintele Steve este un ortodox prin naștere, fiind de asemenea deschis la un dialog constructiv cu evanghelicii din zona Californiei de Sud. Biserica sa este un model de parohie pan-ortodoxă, având un impresionant program de Școală Duminicală condus de Eve Tibbs, un absolvent ortodox de la Fuller Seminary, și care include în planul de învățământ instruire asupra Bibliei, istorie ortodoxă, liturgică și spiritualitate. Sunt și alți absolvenți ortodocși ai unor seminarii evanghelice, pe care nu i-am menționat până acum în acest articol. Remarcăm cazul Tatiane Glebova, o credincioasă ortodoxă rusă din Moscova care tocmai a absolvit Fuller's School of Psychology și lucrează în prezent cu un preot ortodox rus la dezvoltarea unui program de monitorizare a preoților ortodocși ruși, și cazul

Bradley Nassif

curajare adresate organizației SSEOE vor arăta forța interesului pan-ortodox față de dialogul cu comunitatea evanghelică:

„Avem bucuria de a încuraja activitatea benefică pe care dumneavoastră și organizația dumneavoastră o desfășurați pentru promovarea comuniunii și a îmbogățirii spirituale reciproce printre cei care participă la aceste activități. Nădăjduiesc că veți fi rodnici și vă veți înmulți rândurile, pentru ca mesajul lui Iisus Hristos, conform învățaturii biblice și apostolice, să fie cunoscut de toți. – Arhiepiscopul Philip Saliba, Primat al Arhidiecezei Ortodoxe Antiohiene a Americii de Nord”.

„SSEOE îndeplinește un rol vital... Cât de mult avem de câștigat din a ne asculta unii pe alții! Fie ca Iisus Hristos, Domnul și Mântuitorul nostru al tuturor, să binecuvinteze lucrarea dumneavoastră. – Episcopul Timothy (Kallistos) Ware, Oxford University”.

„În lumea post-sovietică, odată cu deschiderea națiunilor tradițional ortodoxe înspre posibilitatea unui prozelitism fățis, relațiile dintre evanghelici și ortodocși pot merge în una din cele două direcții: fie întoarcerea la riscurile unei perioade pre-ecumenice, fie schimbarea cursului istoriei. SSEOE a început deja să abordeze această problemă importantă de natură teologică și practică în ce privește misiunea. Un asemenea dialog academic poate aduce mult bine. – Părintele Stanley Harakas, Profesor *emeritus* de teologie și etică, Holy Cross Greek Orthodox Seminary”.

De o importanță aparte sunt remarcile Pr. Theodore Stylianos, un distins profesor de Noul Testament la Holy Cross Greek Orthodox Seminary (Brookline, Massachusetts). Cu trecerea anilor, pe măsură ce gândirea lui Stylianos s-a maturizat, el a devenit îndrăzneț și sincer deschis în dorința sa de a interacționa cu cercetarea evanghelică în sfera teologiei și a studiilor biblice. După câte se pare,

Părintelui Martin Ritsi, un absolvent al Fuller's School of World Mission, care acum slujește ca director al Orthodox Christian Mission Center in St. Augustine, Florida.

acesta a fost rezultatul anilor de interacțiune cu evanghelicii din zona Boston, inclusiv activitatea de cooperare cu Gordon-Conwell Theological Seminary (școală aflată în parteneriat cu Holy Cross), vizitele făcute la biserica păstorită de Gordon McDonald în regiunea Boston, participarea activă în cadrul SSEOE, alături de alte contacte similare ortodox-evangelice. El afirmă:

„Mulți cercetători evanghelici precum Donald G. Bloesch, Gordon D. Fee și James I. Packer par a avea afinități foarte puternice cu gândirea teologilor ortodocși, cel puțin în ceea ce privește Scriptura. Aceștia și alți evanghelici dintr-un fel de „linie de mijloc” între fundamentalism și protestantismul liberal și-au dezvoltat propria lor „sinteză neo-patristică” în cadrul lumii diverse a protestantismului. Cu siguranță, astfel de evanghelici au nevoie să-și regândească „principiul eclezial” în raport cu expresia acestuia în tradiția ortodoxă, iar unii fac deja acest lucru”.

„Însă în ce privește „principiul Scripturii”... acești teologi evanghelici... se dovedesc a fi chiar mai „patristici” decât mulți ortodocși care privesc tradiția patristică drept propria lor moștenire”.

„Din nou aş accentua faptul că, dacă și „principiul eclezial” este adus în discuție, teologii ortodocși și cei evanghelici se pot sprijini în mod reciproc în condiții reale pe baza unanimității lor asupra doctrinei creștine clasice ca și chintesență a adevărului biblic neschimbător. Angajamentele lor teologice și circumstanțele actuale îi aduc împreună pentru a lucra la elaborarea unei mărturii comune și a unei hermeneutici biblice comune... aceia care afirmă autoritatea Scripturii și caută să trăiască și să muncească păstrând un echilibru între credință și rațiune, vor continua să tindă spre un consens care poate fi numit fie „universalitate evanghelică” sau „Evangelism universal” ca singura opțiune creștină durabilă pentru cel de-al treilea mileniu⁷¹.”

⁷¹ Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, vol. 1 (Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass., 1997), p. 212, 227–28, 232. Acest ultim citat se referă nu doar la evanghelicii protestanți, ci și la romano-catolici și ortodocși.

Aceste remarci făcute de un specialist de talia lui Stylianopoulos nu ar trebui să treacă drept retorică ecumenică. Chemarea sa la sprijin reciproc este clară, specifică și exprimată cu autoritate. Dacă Stylianopoulos are dreptate, atunci teologii și oamenii angajați eclesial din comunitatea ortodoxă și din cea evanghelică nu au o altă opțiune decât aceea de a lua această invitație în serios și a-i răspunde prin acțiuni specifice și hotărâte. Asemenea acțiuni pot fi: organizarea de consultări biblice comune, participarea în programe de schimburi academice (ceea ce poate înlătura caricaturile și stereotipurile existente), inițierea unor proiecte editoriale în colaborare în domenii ca eclesiologie, istoria canonului, tradiție și hermeneutică biblică, și alte proiecte asemănătoare.

Așadar dintr-o perspectivă de ansamblu, dacă ar fi să ne întrebăm în ce loc, din punct de vedere geografic, dialogul ortodox-evanghelic a fost cel mai amplu cultivat, răspunsul ar fi Statele Unite. Acest fapt nu trebuie să îi surprindă pe cititori, de vreme ce America de Nord este îmbibată de creștinism evanghelic și tocmai pentru faptul că evangheliicii se bucură de un statut religios predominant în cultura americană, ortodocșii americani au fost constrânși să răspundă influenței acestora. Modul în care ei au răspuns a contribuit în parte la apariția a ceea ce se poate numi „o teologie ortodoxă americană”. Cu alte cuvinte, teologii ortodocși din America au fost determinați să recurgă la resursele teologice religioase ale propriei lor tradiții pentru a putea răspunde într-o manieră creatoare provocărilor aduse de religia americană – inclusiv de creștinismul evanghelic american. Așa după cum există accente teologice caracteristice în Grecia, România, Bulgaria și în alte părți datorită problemelor politice, istorice, geografice și religioase cu care s-a confruntat Biserica Ortodoxă și care au impus raportarea ei la provocările specifice unor contexte date, tot astfel, ortodocșii din America au început treptat să ofere răspunsuri teologice relevante din punct de vedere cultural și teologic contextului lor. Dar aici apare o interesantă ironie. În timp ce în locuri precum Rusia sau Europa de Est, Biserica Ortodoxă a deținut o poziție religioasă dominantă față de bisericile evanghelice, în America evangheliicii sunt cei care se bucură de un statut dominant față de minoritatea comunităților ortodoxe. Aceste simple date au direct de-a face cu răspunsul la întrebarea: De ce anume dialogul ortodox-evanghelic este cu mult mai avansat în Statele Unite decât în orice altă parte a lumii? Se pot găsi diverse explicații la această situație, însă probabil motivul cel mai important este dat de toleranța americană față de

pluralismul religios. Creștinii beneficiază în America de privilegiul constituțional al „libertății religioase”. Liderii ortodocși din Rusia și Europa de Est ar trebui să țină cont de acest fapt, deoarece el contrazice presupunerea de fond că doar o protecție a Ortodoxiei stipulată prin lege poate asigura sănătatea spirituală a populației ortodoxe. De fapt, în America s-a adevărat chiar contrariul. Tocmai datorită libertăților noastre religioase, un număr tot mai mare de evanghelici doresc să cunoască Biserica Ortodoxă fără a avea constrângerea culturală a unei legislații discriminatorii. În cuvinte simple, singura Ortodoxie la care merită să aderi este cea care a fost studiată și înțeleasă în mod liber. Mai mult decât atât, în America, puținii teologi ortodocși influenți care au o cunoaștere la zi a cercetării evanghelice înțeleg faptul că acești credincioși nu trebuie nici pe departe socotiți împreună cu sectele și religiile eretice, ca și cum ar fi cufundați cu toții în același întins ocean de întunecime. Dimpotrivă, acești teologi îi consideră pe evanghelici ca fiind credincioși autentici, care trăiesc în comunități creștine dinamice, având un patrimoniu considerabil de cercetare academică teologică.

Ceea ce se întâmplă în dialogul american creează astfel posibilități impresionante de regroupare și înnoire în țările de baștină ortodoxe. Însă aceasta nu trebuie interpretată ca o desconsiderare a bisericilor-mamă din afara Americii, de vreme ce ele vor avea parte întotdeauna de o înaltă prețuire din partea credincioșilor ortodocși americani. Însă un fapt aproape de netăgăduit este că le revine copiilor duhovnicești ai acestor biserici, aflați în Statele Unite, misiunea de a realiza acea raportare constructivă la credința evanghelică, perspectivă pe care țările de origine nu au reușit să o dobândească în mod efectiv până acum. Acestea fiind spuse, ar fi totuși destul de eronat să zugrăvim o imagine mult prea optimistă a relațiilor ortodox-evangelice din America. Fără doar și poate, nu totul este în roz în Statele Unite. Rămân în continuare provocări și obstacole majore atât pentru spațiul academic, cât și pentru biserică, iar spre aceste provocări ne vom îndrepta acum atenția.

Seminarii și universități

Pe tărâmul misiunii, odată cu prăbușirea comunismului, între ortodocși și evanghelici s-au ridicat ziduri de tensiune și ostilitate în diverse locuri din Rusia și Europa de Est. Un număr uluitor de aproximativ șapte sute de agenții misionare din occident sunt înregistrate ca acti-

vând în prezent în aceste țări⁷². Cu toate acestea, foarte puțini misionari sunt echipați cu o înțelegere măcar sumară a istoriei, culturii sau limbii țărilor în care lucrează. Pregătirea misionară pe care o primesc studenții evanghelici care ulterior ajung acolo lipsește aproape cu desăvârșire. Fapt deloc surprinzător, ca urmare a acestui lucru, credincioșii ortodocși se simt insultați atunci când unii protestanți misionari vin în țările lor cu premisa că Rusia (sau o altă țară din blocul țărilor est-europene) este o națiune păgână, lipsită de orice prezență sau istorie a Evangheliei. Unii organizează întâlniri de evanghelizare, în care preocuparea pentru ucenicizarea noilor convertiți este una superficială. Datorită acestui fapt, liderii ortodocși manifestă resentimente tot mai puternice față de misionarii care încearcă să-i convertească pe enoriașii lor sau să-i facă proze-liți. În aceeași măsură, evanghelicii din apus se simt ofensați pentru că unii dintre ierarhii Bisericii Ortodoxe îi confundă cu o sectă. Surprinde-rea și indignarea lor este cauzată de faptul că Biserica Ortodoxă ia mă-suri atât de extreme până într-acolo încât să scoată lucrările misiunilor respective în afara legii. Evanghelicii occidentali sunt consternați să au-dă de comportamentul naționaliștilor de dreapta care au distrus orice punte de dialog prin acțiuni de genul celei în care s-a făcut un foc public pentru distrugerea scrierilor teologice ale unor teologi ecumenici ca John Meyendorff, Alexander Schmemmann și George Florovsky – care după părerea aproape unanimă sunt considerați printre cei mai mari teologi ortodocși ai acestui secol.

Intenția mea este doar să survolez aceste probleme, care de altfel cred că sunt foarte cunoscute cititorului. Pentru cei aflați în câmpul de misiu-ne, ele sunt probleme stringente, ale căror consecințe afectează însuși vii-torul vieții lor. Această întreagă situație subliniază faptul că, dacă ortodocșii și evanghelicii doresc să păzească „unitatea Duhului, întru legă-tura păcii” (Ef 4, 3), ei trebuie să înceapă prin a-și lărgi înțelegerea pe care fiecare din părți o are asupra istoriei teologice a celeilalte. Aceasta în-seamnă că nu există nici scurtături, nici drumuri de ieșire, și nici cărări

⁷² Sharon Linzey, Holt Ruffin și Mark Elliot, *East-West Christian Organizations: A Directory of Western Christian Organizations Working in East Central Europe and the Newly Independent States Formerly Part of the Soviet Union* (Berry Pub. Services, Evanston, Ill., 1993). (Numărul acestora a scăzut considerabil în prezent – n. tr.).

lipsite de durere, ci doar calea crucii lui Hristos. Cele două comunități trebuie să facă schimburi de studenți la nivelul seminariilor (sau cel puțin să stabilească relații de prietenie între profesori, pentru a putea fi demarat astfel dialogul), să-și împărtășească în mod reciproc bibliografii, să-și viziteze unii altora bisericile și să petreacă timp împreună în închinare și comuniune. Două tradiții care sunt atât de diferite în unele privințe, și totuși atât de apropiate în altele, nu pot fi înțelese în profunzime decât acordând timp și respect celeilalte părți într-o atitudine de jertfă. Dialogul trebuie să dobândească această importanță pentru ca să poată vedea un progres real în vindecarea rănilor diviziunii dintre creștini.

Date fiind aceste realități stringente, ambele părți trebuie să își pună dificila întrebare: „Ce anume se face în seminariile și universitățile noastre creștine pentru a răspunde unor asemenea probleme vitale ale teologiei și misiologiei contemporane?” Răspunsul nu este foarte încurajator. În general, școlile evanghelice întreprind mai multe decât cele ortodoxe în a remedia acest dezechilibru. Dar în timp ce unele seminarii evanghelice încep să ofere un număr redus de cursuri consacrate Bisericii Ortodoxe, aproape nici un colegiu sau o universitate creștină nu include cel puțin un curs introductiv în cadrul departamentelor lor de istorie sau religie. O trecere în revistă a câtorva școli va confirma aceste concluzii generale și va oferi o evaluare la zi a situației domeniului supus atenției.

Suntem bucuroși să facem cunoscut faptul că în seminariile evanghelice americane, în ultimii treisprezece ani a fost introdus un mic număr de cursuri despre Biserica Ortodoxă, ca și componente noi ale planurilor de învățământ. Introducerea unor asemenea cursuri este demnă de remarcat din punct de vedere istoric, de vreme ce până acum seminariile evanghelice le ofereau doar ca și cursuri „facultative”. O analiză a ofertei educaționale actuale arată că se predă cel puțin un curs consacrat tradiției ortodoxe la Fuller Seminary, Southern Baptist Seminary, Gordon-Conwell Seminary și Trinity Evangelical Divinity School⁷³, pentru a aminti doar câteva dintre cele mai cunoscute școli

⁷³ Departamentul de misiune de la Trinity, în mod special prin John Nyquist și Paul Hiebert, a fost extrem de binevoitor, oferindu-mi câteva ocazii de a preda studenților teme ortodoxe. Și alți membri ai corpului profesoral au fost la fel de amabili prin

din Statele Unite. Până nu demult, alături de alți profesori asociați ortodocși, am predat câteva cursuri opționale la Fuller Seminary, având ca teme „Teologia ortodoxă”, „Părinții Bisericii Răsăritene”, „Teologia și spiritualitatea icoanelor” și altele. De fapt, Fuller l-a angajat pe Samuel Gantt, un ortodox care a rămas timp de mulți ani parte a corpului profesoral. Părintele Sam este un preot antiohian care a lucrat la Fuller ca director al departamentului de limbi biblie și totodată a predat în acest domeniu. Timp de mai bine de douăzeci de ani, el a fost unul dintre cei mai apreciați profesori printre studenți. Autorul studiului de față a lucrat la rândul lui la Fuller timp de doi ani (1997-99), ocupând poziția de coordonator al programului academic aferent filialei Orange County. Postul propriu-zis a fost desființat în mod surprinzător, în pofida protestului unor lideri creștini recunoscuți pe plan național, precum J. I. Packer, Thomas Oden, Robert Webber, Richard John Neuhaus și alții. În prezent, la Fuller Seminary nu mai există niciun profesor sau coordonator ortodox.

Un alt exemplu este Trinity Divinity School, care oferă ocazional câteva cursuri opționale în cadrul departamentului de misiune, având ca temă „Misiunile evanghelice în țările ortodoxe”, „Teologia și practica ortodoxă” și „Biserica Ortodoxă – Curs introductiv”. În Marea Britanie, London Bible College⁷⁴ include în curriculum cursuri opționale în acest domeniu, după cum procedează și institutul evanghelic recent înființat în Odessa, Ucraina, sub conducerea lui Sergei Sannikov. În general, școlile din Marea Britanie nu s-au închis față de ortodocși, așa cum s-a întâmplat aici în Statele Unite (vezi observațiile de mai jos). Aceasta pentru simplul motiv că de fapt ele încă nici nu au manifestat vreodată o atitudine de deschidere. Inexistența unei opoziții înrădăcinate lasă loc pentru o viitoare îmbunătățire a situației. De fapt, se pare că există deja un număr de teologi bapțiști care doresc să interacționeze cu teologia ortodoxă, iar aceasta creează o deschidere tot mai mare înspre dialog. Nevoia cea mai stringentă în Marea Britanie și în alte părți este aceea a unei încurajări reale venite din partea ortodocșilor. Însă o parte a problemei este ge-

comuniunea și sprijinul lor: regretatul Kenneth Kantzer, Murray Harris (aflat acum în Noua Zeelandă), Grant Osborne, Walter Liefeld și Keith Wells.

⁷⁴ Numit în prezent, London School of Theology (n. tr.).

nerată de natura descentralizată a creștinismului evanghelic. Dintr-un grup atât de divers, cu cine anume trebuie să comunice ortodocșii? Cum pot ei ști ce persoane sau organizații să contacteze? SSEOE își confirmă în această privință utilitatea, deoarece este o societate atât pan-ortodoxă, cât și pan-evanghelică. Poate că unii dintre cititorii acestui capitol vor dori chiar să deschidă o filială a acesteia în țările lor. În plus, episcopii trebuie să fie mai fermi în a antrena ajutorul celor care pot oferi o îndrumare corectă asupra modului în care acest dialog poate fi realizat.

Fuller Seminary a fost considerat de către unii ca „nava-amiral” printre școlile evanghelice, trecând, în navigarea de-a lungul istoriei sale, prin mai multe valuri de controverse; ca urmare, relația acestei școli cu Biserica Ortodoxă merită o atenție specială. Pentru a înțelege în context această relație, se impune mai întâi prezentarea unei succinte istorii a momentelor de cotitură în existența școlii. Fuller Seminary s-a născut dintr-o controversă axată în parte asupra relației dintre Evanghelie și cultură. În contrast cu izolaționismul cultural din anii 1940, practicat de fundamentalistii separatiști, școala a fost înființată cu intenția de a confrunta cultura la toate nivelurile cu Evanghelia lui Hristos. Următoarea dezbateră majoră s-a iscat în 1970 asupra problemei ineranței Scripturii, în care Fuller a avut o poziție predominant contrară ideii de ineranță. Apoi, în anii 1980, Fuller s-a angajat în controversa asupra rolului femeii în biserică și a sfârșit prin concluzia că școala va susține în mod activ implicarea totală a femeilor în slujirea creștină. În anii 1990, una din problemele cheie cu care Fuller s-a confruntat a fost cea a atitudinii sale față de ecumenism. Problema care se punea era până la ce limite este Fuller dispus să se alăture altor comunități sau grupuri creștine în vederea înaintării Evangheliei lui Hristos? De-a lungul istoriei sale de cincizeci de ani, Fuller Seminary a practicat un ecumenism *de facto*, primind în mod deschis studenți veniți din toate ramificațiile istorice ale Bisericii creștine. Deschiderea sa a făcut ca școala să devină în prezent unul dintre cele mai mari seminarii interconfesionale din lume. Dar care avea să fie poziția sa față de ortodocși? Putea oare școala să accepte fără rezerve în rândurile ei studenți și profesori ortodocși, ca parte a familiei evanghelice?

Sunt trei alianțe educaționale pe care Fuller a încercat să le realizeze cu partea ortodoxă în perioada ultimilor treisprezece ani, gradul de succes și implicare diferind de la un caz la altul. În primul rând, după

cum s-a amintit anterior, în cadrul Facultății de psihologie de la Fuller, Dr. Janice Strength, specialist în terapia familiei, a înființat o școală de consiliere în Rusia, sub numele de Școala Creștină de Psihologie din Moscova. Cea mai mare parte a corpului studențesc este formată din creștini ortodocși ruși, iar ca profesori sunt acceptați atât ortodocși, cât și evanghelici.

Un al doilea proiect educațional întreprins de Fuller îl reprezintă programul de învățământ superior înființat în St. Petersburg, Rusia. Nu am la dispoziție informațiile necesare pentru a prezenta o situație la zi cu transformările recente, astfel că se poate ca lucrurile să se fi schimbat în ultimii ani. Dr. James Bradley, directorul academic al programului, descrie activitatea acestuia așa cum se prezenta ea în 1998.

„Academia Teologică din St. Petersburg a fost fondată în 1990 de către Dr. Sergei Nikolaev, cu sprijinul lui Dr. Arthur DeKruyter, pastor al comunității Christ Church din Oak Brooks, Illinois și membru în consiliul de administrație de la Fuller Seminary. În urma consultărilor cu rectorul și decanul acestei școli, s-a convenit ca în relație cu noua instituție, Fuller să opereze de pe o poziție consultativă și să trimitem în fiecare an patru profesori pentru a predă cursuri intensive desfășurate pe durata a două săptămâni. Din primăvara lui 1990 și până în toamna anului 1998, Facultatea de Teologie de la Fuller a implicat în acest proiect paisprezece dintre profesorii ei (o treime din corpul profesoral al facultății) și trei absolvenți, toți aceștia predând împreună până acum un total de cincizeci și șase de cursuri. Profesorii predau în mod normal două cursuri într-un interval de două săptămâni, interacționând cu studenții pe parcursul a treizeci de ore în fiecare săptămână”.

„Pentru toți profesorii din cadrul facultății de la Fuller, experiența a fost pozitivă și rodnică. Această participare a permis Facultății de Teologie să cunoască realitatea bisericii într-un context cultural diferit... Deși profesorii noștri sunt obișnuiți cu bogata diversitate culturală și etnică a studenților din Los Angeles, diversitatea contextelor reprezentate de stu-

denții veniți din țările ruse este și mai mare. *S-au menținut relații ecumenice bune cu Biserica Ortodoxă Rusă; în prezent doi preoți ortodocși activează ca și profesori asociați și predau cursuri de specialitate în cadrul academiei.* (sublinierea aparține autorului)⁷⁵.

Sub conducerea lui Dr. Bradley, proiectul din St. Petersburg reprezintă un model pentru inițiative similare de cooperare între facultăți ortodoxe și evanghelice. Nu putem să nu ne gândim la faptul că, dacă acest lucru este cu puțință în Rusia, sunt toate motivele să credem că el ar putea fi realizat cu succes în orice altă parte a lumii. Dar nu la fel s-a întâmplat acasă la Fuller Seminary, în America, unde cea de-a treia și cea mai mare alianță educațională cu ortodocșii a eșuat în mod lamentabil.

Cea de-a treia inițiativă îndrăznească a celor de la Fuller în relația cu Ortodoxia pune la încercare seriozitatea misiunii declarate a școlii de înnoire a bisericii, dar s-a dovedit a pretinde mai mult decât școala putea sau era dispusă să ofere. Era o propunere care marca un posibil punct de cotitură în istoria relațiilor ortodox-evanghelice. În 1995, Biserica Ortodoxă Antiohiană a Americii de Nord (probabil cea mai progresistă dintre toate bisericile ortodoxe) a luat legătura cu Fuller Seminary pentru a propune încheierea unei alianțe educaționale pentru studenții din seminariile ortodoxe și evanghelice. Niciodată în istoria Evangheliismului sau a Ortodoxiei nu s-a discutat niciodată o propunere ecumenică de o asemenea anvergură, cu atât mai puțin una care să vină din partea unei biserici ortodoxe, și mai exact a unei biserici cu o personalitate istorică atât de marcantă ca vechiul Patriarhat al Antiohiei. Pr. Michel Najim (specialist în limba siriacă, decan al St. Nicholas Orthodox Cathedral din Los Angeles și fost decan al Seminarului St. Ioan Damaschinul din Beirut, Liban) împreună cu mine am fost numiți reprezentanți oficiali ai Bisericii Antiohiene în dialogul cu Fuller. Am lucrat împreună cu și sub îndrumarea Pr. Joseph Allen, director al comisiei teologice, aflată sub supravegherea Arhiepiscopului Philip Saliba și a Episcopului Demetri Khouri. Proiectul urmărea să ofere un program pan-ortodox de studii care să ducă la obținerea diplomei de Master of

⁷⁵ Citat preluat dintr-un raport redactat de Bradley și adresat d-nei Judith A. Berling, director, Incarnating Globalization, The Association of Theological Schools, 3 octombrie 1998, 1;

Divinity (M. Div.), acordată de Fuller Seminary în cooperare cu Antiochian House of Studies (un program postuniversitar american aflat sub egida Seminarului Sfântul Ioan Damaschinul din cadrul Universității Balamand, din Beirut, Liban). Programul era intenționat a fi unul ecumenic cu un accent ortodox, cu sediul în Pasadena, oferit studenților ortodocși și evanghelici din America și din întreaga lume prin folosirea metodelor clasice ale educației teologice, dar și a celor contemporane (facilitățile media oferite de internet și cursurile tutoriale la distanță). Au fost de acord să participe ca profesori ortodocși în cadrul programului mai mulți episcopi greci și ruși din Biserica Ortodoxă Greacă și Biserica Ortodoxă din America, iar Biserica Ortodoxă Coptă din Los Angeles era și ea la începutul analizării unei posibile implicări alături de antiohieni.

Fiind responsabil de elaborarea planului de învățământ, am făcut o serie de revizuri în consultările avute cu ambele părți, căutând să realizez un echilibru între cerințele teologice ale unui curriculum ortodox autentic și aspectele evanghelice specifice ale Fuller Seminary. Forma finală a planului de învățământ părea a fi o realizare ecumenică unică ce oferea o sinteză reală între cele două tradiții, fără a duce la un compromis doctrinar sau la un hibrid teologic. De asemenea, studenților înșiși la Fuller Seminary li se oferea ocazia de a studia cu profesori ortodocși în cadrul unuia dintre cele mai mari și mai progresiste seminarii evanghelice interconfesionale. Studenților ortodocși urma să li se ceară să se angajeze în lupta teologică cu principiile Reformei, iar de la studenții evanghelici se aștepta în mod similar a intra în dialog cu teologia ortodoxă. Fiecare din părți ar fi găsit la Fuller un loc sigur în care să învețe despre istoria și teologia celeilalte, fiind în final o mărturie vie a unității creștine spre binele trupului lui Hristos. În acest mod, programul de parteneriat avea să pună în aplicare principiul declarat al școlii Fuller, „Misiune dincolo de misiune”, care era un obiectiv dedicat înnoirii întregii Biserici creștine, inclusiv a tradițiilor istorice „universale” precum „Biserica Ortodoxă” și altele.

În pofida a numeroase contacte anterioare pe care le-am avut cu Fuller Seminary la nivelul consiliului de conducere, profesorilor de acolo li s-a dat doar o singură ocazie de a asculta propunerea noastră și a da un verdict. Pr. Michael Najim împreună cu mine am prezentat o privire

de ansamblu asupra motivelor și scopurilor programului fără vreo referire la caracteristicile specifice ale planului de învățământ. Câțiva dintre profesori au fost de părere că nu ar putea desfășura o activitate competentă în sfera cooperării ortodox-evangelice datorită faptului că erau deja angajați peste măsură în alte proiecte. Cu toate acestea, alții (îndeosebi Miroslav Volf, care ulterior s-a mutat la Yale) au considerat că propunerea avea o semnificație enormă, erau nerăbdători să o susțină și s-au simțit onorați să fie implicați într-un asemenea moment ecumenic istoric. În cele din urmă, decanul (William Dyrness) alături de corpul profesoral au găsit de cuviință că trebuie să încredințeze forurilor superioare responsabilitatea de a duce procesul mai departe. Însă de aici încolo, în comunicarea dintre profesori și conducere a urmat o etapă foarte ambiguă, în care s-a discutat dacă și în ce fel să se meargă mai departe cu proiectul. În pofida dorinței multora dintre profesori de a demara deja negocieri, în cele din urmă decanul mi-a adresat o declarație scrisă prin care explica faptul că membrii consiliului de administrație / conducerea (i.e., Rectorul Richard Mouw, Decanul Russel Spittler și restul consiliului) nu au dat un semnal clar de încuviințare a continuării proiectului. Și astfel a pierit un program istoric de o enormă însemnătate ecumenică.⁷⁶ Dacă vreodată cartea lui George Marsden consacrată istoriei școlii Fuller Seminary (*Reforming Evangelicalism*) va fi revizuită, ea va trebui să includă o relatare detaliată a acestei oportunități ratate din istoria bisericii moderne.

Atunci când încercăm o evaluare a seminariilor ortodoxe care oferă cursuri în domeniul Evangheliismului, este evident că acestea sunt în urma instituțiilor similare evanghelice. Holy Cross Greek Orthodox Seminary este o școală care pune totuși la dispoziția studenților săi cursuri evanghelice prin intermediul Gordon-Conwell Seminary, cu care se află în parteneriat. În 1980, în incinta campusului Holy Cross s-a desfășurat o dezbatere între profesorii acestei școli și cei de la Gordon-Conwell pe tema predicării. Lucrările au fost publicate în cartea *God's Living Word: Orthodox and Evangelicals Essays on Preaching*.⁷⁷ Totodată,

⁷⁶ Negocierile dintre Fuller și Arhidioceza Antiohiană sunt menționate pe scurt în „Universities Question Orthodox Conversions”, *Christianity Today* (11 august 1998).

⁷⁷ *God's Living Word: Orthodox and Evangelical Essays on Preaching*, editor Theodore Stylianopoulos (Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass., 1983).

câțiva dintre membrii corpului profesoral de la Holy Cross au conferențiat în cadrul întrunirilor anuale ale SSEOE (Pr. Stanley Harakas, Pr. Emmanuel Clapsis și Pr. Theodore Stylianopoulos). St. Vladimir's Orthodox Seminary (Crestwood, New York) și-a manifestat verbal interesul față de relația Ortodoxiei cu Evangheliismul prin câțiva studenți și profesori, dar până în prezent nu a fost întreprinsă nicio acțiune concretă pentru a implementa asemenea cursuri sau pentru a intra în dialog academic cu evanghelicii. St. Nersus, școala sa „soră” din Biserica Ortodoxă Armeană, a invitat în vara anului 1994 un evanghelic american, Joseph Alexanian de la Trinity International University (Deerfield, Illinois) să predea un curs consacrat predicării Evangheliei în cartea Fapte. În august 1995, Mitropolitul Philip Saliba al Arhidioczei Ortodoxe Antiohiene a făcut un pas îndrăzneț în creșterea nivelului de pregătire al seminariștilor, oferind studenților săi antiohieni un curs anual de teologie comparată cu titlul „Ortodoxia și Evangheliismul american”, curs predat de prezentul autor la Antiochian House of Studies (Ligonier, Pennsylvania).

Multe dintre aceste inițiative pot fi privite ca progresiste. Însă trebuie să recunoaștem cu sinceritate că ele reprezintă doar un început, făcându-se de fapt prea puțin pentru a umple golurile existente de ambele părți în planurile de învățământ. Cu toate acestea, timp de mai bine de un deceniu, școlile evanghelice au avut mai multe inițiative pentru a îndrepta situația decât seminariile ortodoxe. În prezent însă, niciuna din părți nu pare a-i întinde o mână celeilalte.

Școlile evanghelice din Statele Unite nu au avut în ultima perioadă o relație foarte constructivă cu Biserica Ortodoxă, fapt ușor de constatat. În ultimii patru ani, două școli au trecut prin câteva perioade foarte dificile în încercarea de a stabili în ce manieră să se relaționeze la personalul didactic ortodox. Acestea sunt Biola University (La Mirada, California) și Columbia International University (Columbia, South Carolina).

Biola University este o școală evanghelică foarte conservatoare cu un colectiv studențesc diversificat din punct de vedere confesional. În 1997-1998, trei angajați ortodocși ai școlii s-au confruntat cu perspectiva concedierii datorită unei minorități protestatare dintre studenți, care a descris angajații ortodocși ca făcând parte dintr-o sectă eretică. Un profesor deținea poziția de coordonator al R.A. Torrey Honors Program, care se bucura de un mare succes, altul era directorul Departamentului

de Artă, și cel de-al treilea, un preot ortodox hirotonit, slujea ca decan al studenților. După părerea tuturor, atât a studenților cât și a conducătorii, toți trei își îndeplineau responsabilitățile la un înalt nivel profesional. În numele libertății academice, minorității protestatere dintre studenți i s-a îngăduit să-și exprime părerile; însă acești studenți s-au folosit de privilegiile acordate și în curând au ajuns să submineze profesorii și viața instituțională a școlii. Ei au intensificat starea de tensiune, lipind afișe anti-ortodoxe prin școală și, ca să ne exprimăm elegant, au proferat cuvinte degradante la adresa Bisericii Ortodoxe. Drept urmare, a fost instituită o comisie teologică formată din trei membri ai Talbot School of Theology, pentru a scrie un raport asupra teologiei ortodoxe și a compatibilității acesteia cu crezul profesat de Biola University. Dacă exista o asemenea compatibilitate, profesorii puteau rămâne mai departe în cadrul școlii; dacă nu, ei aveau să fie demși. Pentru a contribui la facilitarea dialogului, la Biola au fost invitați doi teologi ortodocși din afară, cu scopul de a participa la o întrunire cu membrii comisiei teologice de la Talbot. După o întrevedere de mai multe ore, decanul școlii, Sherwood Lingenfelter (care, în mod ironic, acum este decan la Fuller Seminary), a conchis că nu există abateri majore de la crezul universității și în consecință profesorii ortodocși își pot păstra funcțiile deținute.⁷⁸ Dialogul conturat la Biola University, în care teologi ortodocși și evanghelici s-au întâlnit față în față, a avut inițial o natură constructivă. Însă cu trecerea timpului, școala și-a reafirmat statutul de școală evanghelică protestantă și prin urmare orice cadru didactic din afara acestei ramuri a creștinătății urma să fie exclus. În prezent, universitatea susține că nu există o listă neagră care vizează apartenența eclesială și că pot fi angajați creștini sinceri, indiferent de afilierea lor confesională. Însă tuturor acestor creștini li se cere să semneze crezul premilenist⁷⁹ al școlii. Pe parcursul ultimilor ani, un angajat ortodox a demisionat, un cadru didactic asociat din cadrul departamentului de comunicații, convertit la Ortodoxie, a fost constrâns să plece, iar profesorului care coordona secția R.A. Torrey i s-a

⁷⁸ Concluzie redată în „Universities Question Orthodox Conversions,” p. 21–23.

⁷⁹ O versiune evanghelică de chiliasm, care propovăduiește revenirea lui Hristos înainte de manifestarea lui Antihrist, respectiv înainte de instaurarea Mileniului, ca realitate istorică, pământească (n. tr.).

spus că nu mai poate deține postul datorită apartenenței sale eclesiale. Soția acestuia din urmă a încercat și ea să predea la Talbot School of Theology dar nu a fost acceptată datorită credinței sale ortodoxe.

Un caz similar de atitudine evanghelică negativă față de Ortodoxie a apărut la o altă școală conservatoare, cu aceleași consecințe nefaste. Unul dintre profesorii de misiune de la Columbia International University, Dr. Edward Rommen, s-a alăturat corpului profesoral după ce a deținut o perioadă de timp poziția de profesor la Trinity Evangelical Divinity School. Rommen a crescut în Evangelical Free Church și a petrecut paisprezece ani în Germania ca misionar și profesor de seminar al acestei denominații. El deține un doctorat în teologie și misiune și a studiat cu Wolfhart Pannenberg la München. Ultima sa carte a scris-o împreună cu David Hesselgrave și poartă titlul *Contextualization: Meanings, Methods and Models* [Contextualizarea: Semnificații, metode și modele]. După mulți ani de studiu și căutare a unei vieți bisericești mai profunde, în 1997 Rommen a părăsit denominația Evangelical Free Church și s-a alăturat Bisericii Ortodoxe. În urma convertirii sale la Ortodoxie, i s-a cerut aproape imediat, în 1998, să demisioneze din funcția recent obținută de cadru didactic la Columbia International University. Deși majoritatea profesorilor și a celor din conducere păreau că îl susțin pe Rommen, două sau trei persoane aflate la vârful conducerii se pare că i-au regizat o demitere discretă. În prezent, el este hirotonit preot ortodox și noul președinte al SSEOE⁸⁰.

Wheaton College este un exemplu de formă mai tacită de reacție evanghelică față de Ortodoxie⁸¹. În acest caz trebuie făcută diferența între crezul *public* al școlii și atitudinea negativă, *neoficială* față de ortodocși. Nu se găsește nimic în crezul școlii Wheaton College la care să nu poată subscrie vreun teolog ortodox. Ceea ce Wheaton speră totuși este că asemenea teologi vor obiecta la ceea ce nu conține respectiva mărturisire de credință (i.e., „prezența reală” a lui Hristos în Euharistie). Con-

⁸⁰ *Ibidem*;

⁸¹ În mod similar, Westmont College în Santa Barbara, California a implementat o politică oficială prin care nu este permisă angajarea unor cadre didactice ortodoxe sau catolice în niciunul din departamentele sale, nu doar în cel de Studii Religioase (e-mail primit de autor de la Tremper Longman, în noiembrie 2002).

form celor spuse de Robert Webber, la Wheaton este în vigoare o lege nescrisă conform căreia doar protestanții pot vorbi în cadrul capelei sau pot fi angajați ca parte a corpului profesoral. Însă aceasta este doar o tradiție „orală” care circulă printre unii dintre profesori, și nu o interdicție „oficială”.⁸² O astfel de situație este oarecum stranie, ținând cont de faptul că Webber însuși este episcopalian, tradiție aproape identică cu cea ortodoxă, diferențiindu-se doar prin acceptarea clauzei *filioque* din Crezul Niceean și prin alte câteva detalii care nu sunt vitale pentru angajamentul cerut profesorilor la Wheaton. De asemenea, actualmente sunt mai mulți studenți episcopalieni înscriși la Wheaton College decât în orice altă perioadă din istoria școlii. Un alt paradox l-a reprezentat mesajul contradictoriu transmis atunci când un renumit vorbitor ortodox a fost invitat să onoreze dedicarea uneia dintre cele mai distinse instituții ale Evanghelismului. În anii 1980, renumitul filozof, dascăl și teolog ortodox, Charles Malik, a fost invitat să adreseze prestigiosul mesaj de dedicare la inaugurarea instituției Billy Graham Center, localizată în campusul Wheaton College. Regretatul Charles Malik a fost un teolog din Biserica Ortodoxă Antiohiană, activând în Liban și în Statele Unite, a fost membru fondator al Națiunilor Unite, membru în consiliul de conducere al Universității Harvard și prieten personal al lui Carl Henry și Bill Bright. Deși Billy Graham Center este separat din punct de vedere funcțional de Wheaton College, Wheaton s-a bucurat din plin de onoarea prezenței distinsului teolog.

Așadar, în mai multe situații candidați ortodocși bine pregătiți sau membri ortodocși ai corpului profesoral au suferit o formă sau alta de persecuție în școlile evanghelice din Statele Unite. Prezența sau perspectiva prezenței unor profesori ortodocși în școlile evanghelice a început să aducă în atenție corespondența dintre forma oficială a crezurile evanghelice și opiniile particulare pe care facultatea le susține. Crezurile au fost adesea formulate ca reacție istorică împotriva romano-catolicismului de după Conciliul de la Trent și împotriva amenințării altădată cres-

⁸² Convorbire telefonică cu Robert Webber, în 21 decembrie 1999. Webber m-a îndrumat spre Rectorul de la Wheaton College, Duane Litfin, pentru confirmare, însă acesta „nu avea de făcut niciun comentariu”. Mark Noll face excepție de la această politică, alături de Webber.

cânde a protestantismului liberal. Ortodoxia nu a fost nici măcar avută în vedere de școlile evanghelice în perioada în care acestea își formulau crezurile. Astăzi, se impune „cu necesitate” ca evanghelicii din America să își reevalueze identitatea din perspectiva relației lor cu Ortodoxia. Nu există o mișcare amplă în această direcție, însă problemele schițate anterior relevă faptul că în America, Biserica Ortodoxă are într-adevăr un impact vizibil asupra școlilor evanghelice și că aceste școli se luptă să înțeleagă atât adevărata identitate a Ortodoxiei, cât și propria lor identitate evanghelică în lumina acestei descoperiri. Adeseori, concepția lor cu privire la Biserica Ortodoxă este formată doar prin mijlocirea unor cărți introductive, care nu interacționează în mod adecvat cu preocupările evanghelice, în urma unor conversații avute cu lideri ortodocși lipsiți de un spirit teologic pătrunzător și prin intermediul unor profesori evanghelici care, la rândul lor, dovedesc doar o cunoaștere superficială a tradiției bisericii. Puțini dintre teologii ortodocși și evanghelici sunt capabili să vorbească fiecare pe limba celuilalt în mod fluent sau să construiască punți pe baza unei înțelegeri autentice reciproce asupra istoriei dogmatice a celor două tradiții. Aceasta afectează în mod nefavorabil opiniile personale ale celor din facultățile evanghelice care decid viitoarele angajări, atunci când aceștia parcurg dosarele unor specialiști ortodocși candidați la un anumit post. Adesea membrii corpurilor profesionale evanghelice nu dețin categoriile conceptuale în care să îi încadreze pe ortodocși, aceștia părând a nu fi, vorba proverbului, „nici cai, nici măgari”. Însă, pe măsură ce tot mai mulți specialiști evanghelici din generația tânără își finalizează studiile de doctorat în Patristică, studii liturgice și de istorie bizantină și modernă este posibil ca în deceniile următoare, instituțiile evanghelice care îi vor angaja să devină tot mai deschise în a-și însuși bogatele resurse intelectuale ale cadrelor didactice ortodoxe. Este însă evident că acest lucru nu se va întâmpla în viitorul apropiat. De fapt, Evangheliismul american merge tocmai în direcție opusă! Ironia este că majoritatea acestor școli teologice au aspirații mari, dar le lipsește curajul de a-și asuma riscurile aferente. Nu putem decât să ne rugăm cu smerenie pentru ziua în care școlile evanghelice îi vor primi pe teologii ortodocși alături de ceilalți profesori evanghelici, prețuindu-i ca frați în Hristos cu același statut academic.

Din păcate, situația școlilor ortodoxe nu este mai bună. În întreaga Americă de Nord se găsesc doar cinci asemenea instituții. Ar fi greșit să așteptăm ca acestea să-și deschidă ușile față de evanghelici în aceeași măsură în care evanghelicii ar putea să facă astfel în relație cu ortodocșii, datorită naturii celor două părți privite în paralel: Ortodoxia este o biserică ce nu pretinde în niciun fel a fi interconfesională sau inclusivistă din punct de vedere teologic. Pe de altă parte, Evangheliismul nu este o biserică, ci o mișcare spirituală. Drept urmare, trăsăturile sale teologice specifice constau într-un set de credințe spirituale și doctrinare care acoperă și transcend un spectru larg de granițe confesionale. Aceste diferențe nu justifică partea ortodoxă în a se sustrage de la o comunicare reală cu Evangheliismul și de la găsirea consensului în domenii de o importanță vitală, dar ele explică limitele cooperării dintre cele două părți, existând așadar un dezechilibru logic în privința a ceea ce poate și ce nu poate fi atins fără afectarea integrității.

Teologie și spiritualitate

Concluzie

Sinteza acestor schimbări demonstrează că suntem doar la începutul unui dialog global între comunitățile ortodoxe și cele evanghelice. Tradiția ortodoxă devine tot mai mult o temă vitală în teologia și misiunile mondiale contemporane. Înaintea noastră stă o ocazie fără precedent de dezvoltare, reajustare și înnoire. Dialogul și întâlnirile ecumenice istorice realizate la toate nivelurile în perioada anilor '90 între Ortodoxie și Evangheliism s-au realizat, în mod straniu, aproape de trecerea în secolul al XXI-lea. Ne aflăm acum pe fâgașul unei curtoazii întrerupte, inițiate în principal de partea evanghelică. Ceea ce odinioară constituia un angajament promițător s-a transformat în prezent într-o relație distantă. Seminariile evanghelice care au viziunea de a include în cadrul planurilor de învățământ cursuri despre creștinătatea răsăriteană, vor fi mult mai capabile să ofere o perspectivă holistică asupra teologiei globale și vor deveni astfel vârful de lance al educației teologice viitoare. Seminariile ortodoxe vor trebui să procedeze la fel în ce privește Evangheliismul. Deși firavul dialog este amenințat de primejdii care îi pot fi fatale, convingerea mea este că, dacă relația dintre noi este cultivată în mod răbdător cu smerenie, curaj, hotărâre și punere deoparte a mândriei personale și ecleziale, s-ar prea putea ca acest dialog să devină una

dintre cele mai roditoare și semnificative interacțiuni ecumenice la începutul celui de-al treilea mileniu. Dacă Alister McGrath are dreptate în a susține că Evangheliismul va deveni treptat cea mai viabilă opțiune teologică în peisajul religios al următorilor ani,⁸³ cred cu smerenie că Ortodoxia, în pofida fragilității omenești și a slăbiciunilor actuale, poate foarte bine să ajungă în final partenerul de dialog care va putea oferi evanghelicilor cea mai mare abundență de resurse teologice proaspete care să hrănească continua sa maturizare și relevanță creatoare de-a lungul secolului al XXI-lea. Însă în acest dialog, evanghelicii vor avea nevoie să dezvolte o strategie în raportarea la condițiile externe precare ale Ortodoxiei contemporane – condiții care sunt datorate în parte moștenirii lăsate de dominația islamică sau comunistă asupra credincioșilor ortodocși, cât și snobismului religios evident și lipsei de interes în a înțelege creștinismul apusean și a comunica cu acesta.

Un renumit bizantinolog britanic spunea că secolul al XXI-lea va fi secolul Ortodoxiei. Aceasta nu trebuie să fie un motiv de mândrie pentru ortodocși, ci mai degrabă ar trebui să ne facă să simțim și mai intens imensa responsabilitate, așezată pe umerii noștri slabi, de a fi o mărturie a credinței Bisericii. Comorile teologice ale Bizanțului încep a fi acum descoperite prin recuperarea hristologiei bizantine, întreprinsă de Colin Gunton și prin studiul făcut de Miroslav Volf și frații Torrance asupra teologiei trinitare a Părinților Capadocieni, numind astfel doar câțiva dintre cei mai cunoscuți teologi evanghelici. Trebuie, de asemenea, să spunem că, așa cum se întâmplă adesea în dialogul dintre protestantism și Ortodoxie, evanghelicii pot foarte ușor să ajungă în final la a fi dezamăgiți de calitatea conversației lor cu unii dintre partenerii de dialog ortodocși contemporani, multora dintre acești ortodocși lipsindu-le o evaluare rafinată a accentelor teologice caracteristice reformatorilor și urmașilor acestora. Dar, tocmai, într-un asemenea moment de deziluzie, atunci când vor fi ispitiți să se îndepărteze de ortodocși, evanghelicii trebuie să aibă curajul intelectual de a privi dincolo de păcatele și slăbiciunile Ortodoxiei moderne și de a se întoarce la înseși sursele primare, care au modelat credința Bisericii, indiferent cât de mult sau cât de pu-

⁸³ Alister McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity* (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1995).

țin vor putea ortodocșii contemporani să îi ajute în această călătorie. Mentalitatea de fortăreață care domină astăzi instituțiile evanghelice va trebui învinsă prin adevărul Evangheliei, iar Biserica Ortodoxă îi invită pe evanghelici să exploreze acest adevăr și mai în profunzime. Personal sunt convins că motivele pentru care evanghelicii resping dialogul cu ortodocșii sunt cauzate de propria lor înțelegere superficială a teologiei ortodoxe, cât și de eșecul preoților și teologilor ortodocși în a-și prezenta și explica credința în termeni care să corespundă preocupărilor legitime ale reformatoarelor protestanți și ale descendenților acestora din zilele noastre. Pe scurt, ceea ce lipsește este cunoașterea teologică, posedarea unor abilități „bilingve” eficiente în comunicarea teologică, răbdarea, dedicarea, dragostea, și mai presus de toate, smerenia. Este nevoie de pocăința ambelor părți pentru păcatele și eșecurile de care suntem cu toții responsabili. Măsura speranței pentru viitor este dată de profunzimea propriei noastre pocăințe.

Deceniul anilor '90 a așezat temelia pentru un nou început. Comunicarea împotmolită și concluziile negative la care am ajuns ne expun în prezent pericolului unei întoarceri la condițiile de izolare din perioada preecumenică. Nu pot decât să-i chem pe evanghelici să nu renunțe la comunicarea cu ortodocșii, ci să se întoarcă la masa dialogului și să cerceteze mult mai amănunțit granițele identității lor evanghelice. La rândul lor, ortodocșii trebuie să revină la această masă cu o înțelegere mai profundă a identității evanghelice a propriei lor credințe și a felului în care aceasta se relaționează la credința fraților lor evanghelici.

Abstract: A renowned British Byzantologist once said that the 21st century was going to be an Orthodox century. This should not be however a reason for the Orthodox to exhibit their pride but it should make us feel the huge responsibility on our shoulders to witness for the faith of the Church. What we are really short of is theological knowledge, bilingual abilities and most important humbleness. Repentance is required on both sides for the failures we are all responsible for. The deeper our repentance, the greater the hope for a bright future. A new foundation was laid in the 90s, but in the mean time, we have reached a dead end. This is similar to a return to the pre-*Ecumenical* period. The wisest thing Evangelicals could do is to keep communication alive

Bradley Nassif

and look deeper into the boundaries of their Evangelical identity. On the other hand, the Orthodox should join the round table of dialogue with a deeper understanding of the Evangelical identity and of their own faith and the way in which it relates to the faith of our Evangelical brothers and sisters.

(Traducere de Petric PAULIAN)

ORTODOXIA RUSĂ

Alegerea și întronizarea Preafericitului Părinte Patriarh Kiril ca cel de-al XVI-lea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse

**† I.P.S. Dr. Laurențiu STREZA
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului**

Dacă sfârșitul anului trecut a însemnat pentru Biserica Ortodoxă Rusă o perioadă de tristețe datorită mutării la Domnul a vrednicului de pomenire Patriarh Alexei al II-lea al Moscovei și al întregii Rusii, începutul anului 2009 este marcat de bucuria alegerii unui nou Întâistătător pentru întreaga suflare rusă.

Pe data de 27 ianuarie a.c., în Catedrala „Iisus Mântuitorul” din Moscova a avut loc alegerea celui de al XVI-lea Patriarh al Bisericii Ortodoxe a Rusiei. Mitropolitul Kiril de Smolensk și Kaliningrad a primit 508 voturi, Mitropolitul Klement de Kaluga 169 de voturi, în timp ce Mitropolitul Filaret de Minsk și Slutsk a renunțat la candidatura sa în favoarea Mitropolitului Kiril de Smolensk și Kaliningrad.

Preafericitul Părinte Kiril, Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii, s-a născut pe 20 noiembrie 1946, la Leningrad, în familie de preot. În 1964 a urmat Seminarul din Leningrad, pe care l-a absolvit în 1967, când a și intrat la Academia Teologică. Pe 3 aprilie 1969 a fost tuns monah de Mitropolitul Nikodim de Leningrad. Pe 7 aprilie 1969 a fost hirotonit ierodiacon, iar pe 1 iunie, ieromonah. După absolvire a predat la Academia Teologică, iar pe 30 august 1970 a devenit secretarul personal al mitropolitului Nikodim. Pe 12 septembrie 1971 părintele Kiril a fost ridicat la treapta de arhimandrit și numit reprezentant al Patriarhiei pe lângă Consiliul Mondial al Bisericilor la Geneva, fiind și parohul bisericii rusești din localitatea elvețiană. În 1974 a fost numit rector al

† I.P.S. Dr. Laurențiu Streza

Academiei Teologice din Leningrad, iar în 1975 a fost ales membru al Comitetelor Central și Executiv ale Consiliului Mondial al Bisericii. Pe 14 martie 1976 a fost hirotonit episcop-vicar de Viborg, al mitropolitului de Leningrad. La 9 septembrie 1976 a fost confirmat în calitate de reprezentant permanent al Bisericii Ruse în Comisia Plenară a Consiliului Mondial al Bisericii, iar pe 18 noiembrie 1976 a fost numit adjunct al Exarhului patriarhal în Europa Occidentală. Pe 2 septembrie 1977 a fost ridicat la treapta de arhiepiscop. Pe 26 decembrie 1984 a fost numit *arhiepiscop de Smolensk și Viazemsk* (ulterior titulatura eparhiei se modifică în *Smolensk și Kaliningrad*). Pe data de 14 noiembrie 1989 a fost numit Președinte al Departamentului pentru Relații Externe Bisericești al Patriarhiei Moscovei și, în consecință, membru permanent al Sfântului Sinod. Pe 25 februarie 1991 a fost ridicat la treapta de mitropolit.

Întronizarea Preafericitului Părinte Kiril ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse a avut loc duminică, 1 februarie a.c., la Moscova, în Catedrala „Iisus Mântuitorul”, eveniment la care Patriarhia Română a fost reprezentată, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, de către o delegație condusă de Înaltpreasfințitul Părinte Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, alături de care s-au aflat Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, Preasfințitul Părinte Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, și Protos. Veniamin Goreanu.

La acest eveniment deosebit din viața bisericească a rușilor de pretutindeni au participat 249 de arhieri. Pe lângă membrii Sfântului Sinod al Patriarhiei Moscovei au fost, deopotrivă, Întâistătători, reprezentanți ai tuturor Bisericii Ortodoxe Autocefale, ai celorlalte Biserici creștine, ca și personalități politice din anumite state. Prezenți la evenimentul pe care îl relatăm au fost: Sanctitatea Sa Teodor al II-lea, Papă și Patriarh al Alexandriei și al întregii Africi; Preafericitul Părinte Anastasie, Arhiepiscopul Tiranei și al întregii Albanii; Preafericitul Părinte Sava, Mitropolitul Primat al Varșoviei și al întregii Polonii; Preafericitul Părinte Hristofor, Mitropolitul Cehiei și Slovaciei, ca și Președintele Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Sârbe, Înaltpreasfințitul Părinte Amfilohie de Muntenegru. Patriarhia Ecumenică a fost reprezentată de către Înaltpreasfințitul Părinte Irineu, Arhiepiscopul

Cretei; Înaltpreasfințitul Părinte Hrisostom, Mitropolitul Mirelor, alături de Înaltpreasfințitul Părinte Ambrozie, Mitropolitul Coreei. Biserica Ortodoxă Greacă a fost reprezentată de către Înaltpreasfințitul Părinte Hrisostom, Mitropolit de Zakynthos; Înaltpreasfințitul Părinte Meletie, Mitropolit de Nikopole și Preveza; Înaltpreasfințitul Părinte Alexandru, Mitropolit de Mandineias și Kynourias. Arhiepiscopia Ciprului a fost reprezentată de către Înaltpreasfințitul Părinte Hrisostomos, Mitropolit de Kitiou și de către Înaltpreasfințitul Părinte Isaia, Mitropolit de Tamasos și Oreinis, iar Biserica Ortodoxă din Finlanda de către Preafericitul Părinte Leo, Mitropolit Primat al Finlandei și Arhiepiscop de Karelia.

Dintre reprezentanții celorlalte Biserici creștine prezenți la intronizarea Patriarhului Kiril amintim pe: Cardinalul Walter Kasper, reprezentantul Vaticanului; Episcopul Vincenzo Palya, conducătorul spiritual al Comunității Catolice Sant' Egidio; dl Andreea Ricardi, președintele comunității amintite; Episcopul Jukka Paarma, conducătorul Bisericii Luterane din Finlanda; Episcopul Wolfgang Huber, președintele Congresului Bisericii Evanghelice din Germania; Alois Lezer, Conducătorul Comunității „Taize”; ca și dl Samuel Kobia, Secretarul General al Consiliului Mondial al Bisericilor.

În dimineața zilei de 1 februarie, Preafericitul Părinte Kiril, Patriarhul ales al Bisericii Ortodoxe Ruse, a intrat în Catedrala „Iisus Mântuitorul” ca mitropolit, primind mantia arhierească specifică acestei trepte. Înainte de începerea Sfintei Liturghii, Preafericirea Sa a fost îmbrăcat cu toate veșmintele liturgice de mitropolit în mijlocul bisericii. La momentul *Intrării mici* din slujba Sfintei Liturghii, clerul a început să cânte troparul și condacul Cincizecimii. În timpul cântării *Trisaghionului*, atât clerul din altar, cât și credincioșii din biserică și-au aprins lumânări în mână. În acel moment, doi dintre decanii de vârstă dintre mitropoliții care sunt membri permanenți ai Sfântului Sinod al Patriarhiei Moscovei, Preafericitul Părinte Vladimir al Kievului și întregii Ucraine și Înaltpreasfințitul Părinte Vladimir de St. Petersburg și Ladoga au stat de o parte și de alta a Patriarhului ales. După citirea *Gramatei sinodale*, întorcându-se spre latura estică a altarului, între Sfânta Masă și Scaunul cel de Sus, ei s-au îmbrățișat de trei ori cu Patriarhul ales și l-au așezat pe Tronul Patriarhal (Scaunul cel de Sus). Atunci, întorcându-se înspre

latura vestică, Preafericitul Părinte Vladimir al Kievului a rostit formula de întronizare: „Dumnezeiescul har, Care pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește și întotdeauna poartă de grijă Sfințelor Sale Biserici Ortodoxe, îl așază pe fratele nostru, Preafericitul Părinte Patriarh Kiril al Moscovei și întregii Rusii pe tronul sfinților în-tâistătători ai Rusiei (...) În numele Tatălui. Amin. Și al Fiului. Amin. Și al Sfântului Duh. Amin”. Apoi, exclamând „Axios”, l-a așezat pe Patriarhul Kiril pe Tronul Patriarhal de trei ori. Această proclamare a fost repetată de nenumărate ori de cler, popor și intonat deopotrivă de către cor. După acest moment, Preafericitul Părinte Patriarh Kiril a fost dezbrăcat de veșmintele liturgice de mitropolit și îmbrăcat în veșminte liturgice patriarhale, primind și cele două engolpioane și crucea pectorală, elemente distincte ale Întâistătătorilor. După acest moment, Mitropolitul Filaret de Minsk și Slutsk, Exarh Patriarhal al întregului Belarus, urmat de Mitropolitul Juvenalie de Krutitsy și Kolomna, au rostit câte o rugăciune de mulțumire către Dumnezeu Cel Atotputernic. În momentul în care primul dintre diaconi a rostit o *Ectenie specială*, în cadrul căreia au fost pomeniți toți Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe locale, Primații prezenți în Catedrală au ieșit din altar pentru a-i binecuvânta pe cei prezenți. Sfânta Liturghie a continuat cu citirea Apostolului și a Sf. Evanghelii.

După terminarea Sfintei Liturghii, Preafericitul Părinte Patriarh Kiril a fost dezbrăcat de veșmintele liturgice patriarhale, pentru a primi alte însemne patriarhale, și anume: mantia, cârja și camilafca patriarhală. A urmat apoi cuvântarea Sanctității Sale, în calitate de Patriarh întronizat al Bisericii Ortodoxe Ruse, cuvântare ale cărei linii generale au făcut trimitere la: rolul slujirii patriarhale în Biserica Ortodoxă; misiunea Bisericii în societatea contemporană; relația Biserică-Stat; conlucrarea responsabilă a Întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe în scopul întăririi unității panortodoxe; conlucrarea cu tinerii; grija față de cei săraci, bolnavi și cei singuri etc.

După cuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Kiril și după o Sfântă Liturghie unică în felul ei, în care unitatea panortodoxă nu a fost doar proclamată, ci trăită și simțită cu adevărat în inefabilul simțirii liturgice a Dumnezeului Celui Viu, slăvit în Treime, a urmat agapa oficială la subsolul Catedralei, moment în cadrul căruia fiecare conducător

de delegație a rostit mesajul Întâistătătorului Bisericii pe care o reprezintă. Cu această ocazie, a prezentat *Mesajul Preafericitului Părinte Daniel*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, adresat Sanctității Sale Părintelui Kiril, Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii, cu prilejul întronizării sale ca cel de al XVI-lea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse, *Mesaj* citit de către Înaltpreasfințitul Părinte Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului.

A doua zi, în data de 2 februarie, a avut loc în biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Kremlin, la ora zece, rânduiala *Te-Deum*-ului, în cadrul căreia Patriarhul Kiril a fost urcat pe Tronul Patriarhal și din această biserică istorică, în cadrul căreia s-a oficiat de-a lungul anilor întronizarea celorlalți Patriarhi. După acest moment, Patriarhul Kiril a continuat să primească și în acest cadru felicitări pentru recenta sa întronizare. Ulterior acestui eveniment a avut loc o masă oficială oferită de către președintele Rusiei, dl Dimitry Anatolievich Medvedev, în cinstea noului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse, ca și a Întâistătătorilor și a delegațiilor Bisericii Ortodoxe prezente la evenimentul întronizării sale, recepție desfășurată în Sala „Sf. Andrei” din Kremlin. În cadrul acestei recepții oficiale, au rostit discursuri oficiale președintele Rusiei și Sanctitatea Sa, Părintele Patriarh Kiril. În cuvântarea sa, Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Ruse s-a referit la relația dintre Biserică și Stat, la căutarea armoniei dintre cele două instituții, fără imixtiunea uneia în treburile celeilalte, prin respect reciproc și cooperare spre binele oamenilor. Făcând referire la conceptul consacrat al „simfoniei bizantine”, Sanctitatea Sa a amintit de situația dificilă pe care Biserica Ortodoxă Rusă a trebuit să o traverseze în anii grei ai comunismului, precizând mai ales premisele noi ale acestei relații dintre Biserică și Stat în circumstanțele de astăzi. Potrivit Sanctității Sale, în vremurile de astăzi, exemplul „simfoniei” primului mileniu creștin este indispensabil în construirea relației dintre Biserică și Stat. Patriarhul Kiril și-a exprimat convingerea că împreună, Biserica și Statul îl pot ajuta pe om să facă față complexului de probleme ale vremii noastre: „Statul e preocupat de ceea ce e terestru (material), iar Biserica, de ceea ce e ceresc. Nu-și poate imagina cineva cerul fără pământ, nici pământul fără cer. Pământul și cerul reprezintă armonia existenței, a creației lui Dumnezeu”.

† I.P.S. Dr. Laurențiu Streza

În seara zilei de 2 februarie, la ora 18, a avut loc la subsolul Catedralei „Iisus Mântuitorul” din Moscova o recepție oficială oferită de către Primul Ministru al Guvernului Federației Ruse, dl Vladimir Vladimirovich Putin, în cinstea noului Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Ruse și a oaspeților săi, recepție la care au participat deopotrivă personalități bisericești, ca și oameni de cultură și de stat, sponsori și binefăcători ai Bisericii din perimetrul Federației Ruse.

În ziua de 3 februarie, la ora 14:30, delegația Bisericii Ortodoxe Române a fost primită de către Preafericitul Părinte Kiril, la reședința acestuia din vecinătatea Catedralei „Iisus Mântuitorul” din Moscova. Membrii delegației române i-au transmis Patriarhului Moscovei felicitările și urările de bine din partea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, înmânându-i și darurile trimise cu această ocazie, respectiv: noul set special al Patriarhului român, cuprinzând două engolpioane și crucea pectorală, o cruce de binecuvântare, o icoană a Mântuitorului și un album cu biserici și mănăstiri din România.

În cadrul acestei întruniri, Patriarhul Moscovei și-a exprimat recunoștința față de Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, deopotrivă pentru mesajul de felicitare, ca și pentru darurile trimise, adresându-se membrilor delegației cu aceste cuvinte: „Vreau să vă mulțumesc în mod deosebit pentru participarea la întronizarea mea. A mă ruga împreună cu Preasfințiile Voastre și cu alți frați din Bisericile Ortodoxe a însemnat foarte mult pentru mine... rugăciunile, precum și ochii, chipurile Preasfințiilor Voastre au constituit pentru mine o susținere spirituală puternică. Vă mulțumesc din inimă și Vă rog să-i transmiteți mulțumirile mele Preafericitului Părinte Patriarh Daniel al României, de care mă leagă o îndelungată colaborare, dar și o nădejde a întăririi comuniunii Ortodoxiei contemporane”.

Sanctitatea sa, Părintele Patriarh Kiril, în calitate de fost președinte al Departamentului pentru Relații Externe al Patriarhiei Moscovei timp de aproape 20 de ani, a conlucrat de-a lungul anilor la nivel panortodox și ecumenic cu mulți dintre ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, care reprezentau Patriarhia Română în diverse comisii, sau la diferite manifestări, dintre care îi menționăm pe fostul Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, actualul Patriarh Daniel al Bisericii Ortodoxe Române, pe vrednicul de pomenire Mitropolit Antonie Plămădeală al Ardealului, pe

actualul Arhiepiscop al Târgoviștei, Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Nifon Mihăiță etc. Referitor la conlucrarea de-a lungul anilor cu ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, Sanctitatea Sa, Părintele Kiril, a afirmat: „Am lucrat întotdeauna frățește și am reușit să găsim căi de surmontare a greutăților... Mă rog ca Domnul să ne ajute să rezolvăm problemele existente”.

În cadrul dialogului cu delegația Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhul Moscovei a afirmat faptul că, în contextul în care cu toții suntem martorii fenomenului globalizării, observând cum lumea laică își strânge tot mai mult rândurile, ar fi foarte ciudat și nepotrivit dacă, în fața lumii laice, tot mai secularizată, Biserica, care trebuie să aibă drept fundament premise eclesiologice și teologice, ar fi mai puțin unită. Potrivit Patriarhului Moscovei, timpul și condițiile în care trăim ne cer să fim mai deschiși unul față de celălalt și dispuși spre sprijin reciproc: „Există o singură Biserică Ortodoxă și fiecare dintre noi are slujirea sa pastorală în cadrul acesteia, plină de responsabilitate în fața lui Dumnezeu. Să ne rugăm lui Dumnezeu ca și noi să putem îmbina în mod corect responsabilitatea față de popoarele noastre cu cea față de Biserica cea Sfântă, Sobornicească și Apostolească în unitatea ei. Realizarea unui astfel de echilibru nu a fost niciodată ușor de înfăptuit, dar Biserica a găsit întotdeauna, cu ajutorul lui Dumnezeu, soluțiile corecte”.

Atmosfera care a caracterizat întâlnirea delegației Bisericii Ortodoxe Române cu noul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse a fost una de bucurie și încredere manifestată de ambele părți. Concluzia acestei întâlniri fiind aceea că, de dragul unității, în Ortodoxia contemporană cei responsabili cu păstoria Bisericii Ortodoxe trebuie să depășească orice obstacole le-ar sta în cale.

La finalul întâlnirii cu noul Patriarh al Moscovei, Sanctitatea Sa, Părintele Kiril, i-a trimis Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, o icoana a Maicii Domnului aleasă ca icoană a Adunării Elective a Sinodului Patriarhiei Moscovei, făcând daruri personale și fiecărui membru al delegației române prezente la întronizarea Sa.

Ortodoxia contemporană are șansa de a-și întări poziția în confruntarea cu provocările vremii și de a-și întări propria unitate panortodoxă. Alături de Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, distinsul „primus inter pares” al Ortodoxiei, alegerea, într-un interval de timp

† I.P.S. Dr. Laurențiu Streza

relativ scurt, a trei noi Întâistătători în Ortodoxie, a Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; a Preafericitului Părinte Ieronim al II-lea, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii, și acum, a Preafericitului Părinte Kiril, Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii, creează premisele unei colaborări, împreună cu ceilalți Întâistătători, promițătoare, dătătoare de speranță pentru misiunea Bisericii Ortodoxe în contemporaneitate.

RECENZII

Lect. Dr. Cristinel Ioja *Dogmatică și dogmatişti. Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, 615 p.

După publicarea celorlalte trei lucrări foarte valoroase, prin conținut, stil și extensiune: *Rațiune și mistică în Teologia Ortodoxă*, (Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008, 467 p.), *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane*, (Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008, 329 p.) și *Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni*, (Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008, 417 p.), dl Lect. Dr. Cristinel Ioja, tânăr cadru didactic (35 de ani) la Facultatea de Teologie din Arad, unde a fost profesor și preotul martir Ilarion Felea, ne oferă acum un veritabil *vademecum* pentru Teologia Dogmatică în România ultimilor 70 de ani. Domnia sa este și secretar științific al *Centrului de Studii Teologice - Istorice și de Prognoză Pastoral - Misionară* al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, centru cu o foarte bogată activitate științifică și publicistică.

Autorul este printre puținii teologi români care și-au asumat condiția de ucenic, parcurgând aproape integral contribuțiile dogmatiştilor români prezentați, reușind să redea cu acrivie, pentru fiecare autor: „cadrul general al abordărilor teologice”, „coordonatele fundamentale ale operei teologice”, „aspecte teologice esențiale”, „interconfesionale-ecumenice”, „apologetice”, precum și „receptarea operei teologice”. Autorii ale căror opere au fost atent studiate sunt: Părintele Dumitru Stăniloae urmat de: Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Petru Rezuș, Ion Bria, Dumitru Popescu, Dumitru Radu, Ioan Ică, Ilie Moldovan, P.F. Patriarh Daniel, Ioan I. Ică, Ștefan Sandu, George Remete, Valer Bel, Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan, Sterea Tache, Adrian Niculcea, Vasile Citirigă, Dumitru Megheșan, Ion Popescu, Ion Stoica, Vasile Cristescu, Nicolae Moșoiu, Adrian Lemeni, Doru Costache, Cornel Toma. Din modestie nu s-a înscris și pe sine, deși opera de până acum l-ar recomanda pe deplin.

În primul capitol al lucrării, autorul face o foarte utilă prezentare a teologiei ortodoxe de limbă greacă, rusă, sârbă și bulgară, subliniind „schimbarea de paradigmă sau mutația fundamentală a teologiei ortodoxe din a doua jumătate a secolului al XX-lea”, iar în capitolul al doilea ne oferă o pertinentă analiză a stadiului și perspectivelor în Teologia Dogmatică din România. De foarte mare importanță este inițierea la Arad a Colocviului Național de Teologie Dogmatică (2006), urmat de cel de-al doilea desfășurat la București (2008), precum și a Colocviului internațional de Teologie Dogmatică (Arad, 2007), al doilea colocviu internațional urmând să fie organizat tot la Arad în acest an. Autorul prezintă cele trei colocvii cu rezultatele lor și accentuează noutatea absolută reprezentată de constituirea Asociației internaționale a teologilor dogmatişti ortodocși, la sfârșitul lucrărilor Colocviului internațional de la Arad din anul 2007, din care fac parte dogmatişti ortodocși români și dogmatişti ortodocși din alte țări (Grecia, Rusia, Serbia, Bulgaria, Franța, Germania, Statele Unite ale Americii). Inițiativa și efortul remarcabil aparțin distinsului Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad, secondat de dl Lect. Univ. Dr. Cristinel Ioja.

Din concluziile autorului, după vasta, laborioasă și atât de necesară sa întreprindere redăm:

„Din prezentarea și minima analiză realizată în această lucrare privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, putem identifica pașii pozitivi și siguri ai Teologiei Ortodoxe Române de reîntoarcere la izvoarele biblice și patristice, la adevărurile credinței și vieții Bisericii fundamentate pe Revelație, precum și existența unei dimensiuni înnoitoare și duhovnicești a teologiei renăscută în unitatea eclesial-sacramentală dintre dogmă-spiritualitate-cult. Desigur că procesul înnoirii și recentrării demersului teologic pe redescoperirea și autenticitatea izvoarelor, pe Duhul ce transpare din ele, nu este nici pe departe încheiat. El este mai degrabă identificat, inițiat și parțial realizat în Teologia Ortodoxă Română, fără ca prin aceasta să se ajungă la un punct terminus al înnoirii.

Concluziile generale ale prezentei lucrări pot fi sintetizate și expuse în următoarele puncte:

1. Teologia Dogmatică Ortodoxă Română se înscrie în eforturile de înnoire ale Teologiei Ortodoxe Române, în special, și ale Teologiei Ortodoxe, în general, eforturi care reclamă atât debarasarea teologiei ortodoxe de modelele teologiei scolastice, cât și afirmarea și improprierea unui mod nou de a face teologie, fundamentați pe redescoperirea izvoarelor biblice-patristice și implicit pe o viziune unitară privind interrelația dintre dogmă-spiritualitate-cult. Dogmaștiții ortodocși români abordează și aprofundează toate aspectele fundamentale ale Teologiei Dogmatice încercând să depășească în eforturile lor de elaborare a unei Teologii Dogmatice integrate eclesial și fundamentate pe izvoare, atât în formă, cât mai ales în conținut, aspectele dogmaticilor de școală de influență apuseană, catolică și protestantă. Acest proces deși și-a atins o culme în persoana și opera Părintelui Dumitru Stăniloae, continuă și astăzi, departe de a fi încheiat și mulțumitor impropriat de către teologia academică ortodoxă din România, cu câteva excepții. Cu toate acestea, se fac eforturi considerabile în traducerea, prezentarea și comentarea izvoarelor biblice și patristice, precum și în ceea ce privește traducerea și prezentarea unor lucrări fundamentale din creștinismul actual.

2. Teologia Dogmatică Ortodoxă a avut și are încă exponenți de seamă care militează pentru o integrare eclesială continuă a teologiei, pentru o afirmare spirituală a ei, pentru o deschidere ecumenică și interdisciplinară, precum și pentru o afirmare apologetică a acesteia într-o lume supertehnicizată și computerizată, dar și autonomă și secularizată, lume în care fenomenul sectar și politeismul păgân se prezintă ca soluții salvatoare în locul unei conștiințe eclesiale tot mai rar afirmate.

3. Teologii dogmaștiți ortodocși români au dat dovadă, în decursul perioadei de care ne-am ocupat, de deschidere ecumenică, unii dintre ei aducându-și un aport substanțial la evoluțiile teologiei ecumenice și interconfesionale fără a înceta să afirme valoarea ecumenică a Ortodoxiei. Mulți dintre dogmaștiții ortodocși români și-au elaborat teza de doctorat și au scris cărți având în dezbatere și analiză anumite teme ecumenice specifice timpului lor.

4. Teologia Dogmatică Ortodoxă Română are nu numai o deschidere ecumenică, ci și o dimensiune misionară specifică, elaborată în

funcție de exigențele contextului și cuprinzând fiecare stare a Bisericii de la parohie la școli teologice și mănăstiri și de la preoți, monahi, profesori de teologie și ierarhi până la intelectuali și simpli credincioși. Cu toate acestea se cere o articulare teologico-misionară și mai concretă a demersului teologic actual și bineînțeles o elaborare strategică punctuală la nivelul întregii Biserici Ortodoxe Române și nu numai.

5. Teologia Dogmatică Ortodoxă Română are o pregnantă dimensiune apologetică cu deschideri interdisciplinare centrate în dialogul teologie-știință, teologie-filosofie. Dialogul teologie-știință, având în centru, în general, aspectul hristologic-triadologic al Teologiei Dogmatice, precum și afirmarea raționalității creației dată în Logosul Tatălui, presupune nu numai evidențierea teologiei biblice-patristice – profetică în raport cu știința contemporană –, ci și valorificarea pozitivă a unor aspecte ale descoperirilor științifice ca bază a relației dintre teologie și știință. Totodată, este considerabil modul constructiv în care dogmatistii ortodocși români, în majoritatea lor, percep valorificarea filosofiei contemporane lor, subliniindu-i atât aspectele ei pozitive, cât și pe cele limitate din perspectiva raportului cu teologia și cu problema Adevărului ultim. De asemenea, raportul dintre teologie-cultură este abordat în sens constructiv având drept model dogma de la Calcedon, militându-se pentru o cultură teonomă și o teologie care nu face abstracție de cultura vremii.

6. Teologia Dogmatică Ortodoxă din România nu este străină – în special în ultima perioadă – de elaborarea unei adevărate gândiri sociale a Bisericii, cu implicații profunde în relația dintre Biserică și Societate cu toate aspectele ce se includ aici. Dogmatistii ortodocși români sunt preocupați de prezența Bisericii în lume și de afirmarea rolului soteriologic și sfințitor al acesteia în lume. Teologii dogmatisti și nu numai analizează în studii și lucrări de referință problematica complexă a fenomenului secularizării și globalizării, precum și contextul postmodern cu implicațiile lui antropologice-cosmologice și eclesial-soteriologice pe care Biserica Ortodoxă îl parcurge astăzi.

7. Întâlnim, deși nu într-un mod general, afirmarea unei relații strânse între teologia biblică și teologia dogmatică, precum și afirmarea unei

relații strânse între teologia dogmatică, liturgică și spiritualitatea filocalică, dar și între teologia dogmatică și filosofia și știința contemporană.

Procesul de redescoperire a izvoarelor, de interpretare a lor, de debarasare integrală de influențele teologiei apusene catolice și protestante, de afirmare unitară a relației dintre dogmă-spiritualitate-cult continuă. Teologia Dogmatică Ortodoxă din România a parcurs o perioadă benefică de aprofundare și afirmare a adevărurilor de credință ale Bisericii, de identificare și recuperare a propriei identități. Exponenții acestei discipline teologice, din perioada pe care am prezentat-o au valorificat marile teme ale Ortodoxiei în strânsă relaționare cu căutările și interogațiile omului contemporan și în vederea afirmării mesajului mântuitor și de viață făcător al Evangheliei lui Iisus Hristos în lume" (p. 538-541).

Pr. Conf. Nicolae Moșoiu

Christoph Marksches, *Antike ohne Ende*, Berlin University Press, Berlin, 2008, 227 p.

Volumul cu titlul *Antike ohne Ende* publicat recent de Christoph Marksches este o colecție de cinci studii ale autorului, dintre care, așa cum aflăm din *Cuvântul înainte* al volumului (p. 15), patru au mai fost publicate, fie ca mic volum separat, cum este cazul primului studiu, fie în alte volume sau reviste. La sfârșitul volumului (p. 226) ne este indicat cu exactitate unde anume au fost publicate aceste studii. *Cuvântul înainte* (p. 7-15) al volumului ne oferă informații despre intenția, cuprinsul și titlul prezentului volum. În calitate de președinte al Universității Humboldt, atât de bogată în tradiție, Ch. Marksches se înscrie prin prezentul volum, care dorește să dovedească faptul că Antichitatea este până astăzi în măsură să ofere surse de inspirație pentru viața și cercetarea academică, pe linia unor antecesorii iluștri, dintre care amintesc doar pe fondatorul ei, Humboldt, cu lucrarea *Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere*, 1793. Cele cinci studii «programatice» doresc a evidenția „că teme și puncte de vedere transformatoare ale Antichității

oferă până astăzi idei interesante pentru o Universitate profund modernă și pentru diferitele ei domenii de specialitate – în acest sens (de aceea) *Antike ohne Ende*” (p. 11). Urmează apoi descrierea pe scurt, din această perspectivă, a studiilor publicate: *primul* se dorește a fi o pledoarie pentru integrarea teologiei între «științele vieții», alături de științele «naturale» și cele «ale spiritului», în ciuda aparentei profunde diferențieri dintre ele; *al doilea* descrie preistoria antică a ceea ce astăzi se numește *Schlafmedizin* (medicina ce încearcă obținerea vindecării prin somn), dar și preistoria tensiunilor dintre medicina științifică și metodele de vindecare fundamentate religios; *al treilea* atrage atenția asupra faptului că până astăzi pot să apară și să escaladeze conflicte cu privire la diferitele imagini despre lume, dacă nu este determinat exact statutul unor astfel de modele sau importanța imaginii care rezultă din acesta; *al patrulea* încearcă să aducă o contribuție la dezbaterile actuale privind monoteismul, pornind de la dinamica discuțiilor pe același subiect din Antichitate; *al cincilea* prezintă, pornind de la luările de poziție și cuvântările unor președinți anteriori ai Universității Humboldt, tipuri ale transformării antice în modernitate. În finalul *Cuvântului înainte*, autorul explică pe larg titlul dat lucrării: „Titlul a fost ales în mod conștient «*Antike ohne Ende*». Volumul nu vrea doar să documenteze cât de tare au influențat transformările din Antichitate, până în ziua de astăzi, diferitele ramuri ale științei [...], el vrea de asemenea să ofere prin unele exemple puncte de vedere cu privire la mecanismele unor astfel de transformări [...]. Antichitatea nu poate să ajungă la un sfârșit pentru că este reconstruită fără încetare în dezbaterile științifice actuală, iar aceasta se petrece, bineînțeles, nu numai în cadrul științelor antice sau al teologiei” (p. 14-15).

Primul dintre studii, cu titlul interogativ *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft?* (*Este Teologia o știință a vieții?*) și subtitlul *Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart* (*Unele observații din Antichitate și consecințele lor pentru prezent*), publicat ca volum de mici dimensiuni, a fost recenzat într-un număr anterior al *Revistei Teologice* (vezi Daniel Buda, Christoph Marksches, *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft?*, în *RT*, serie nouă, anul XVI (88), nr. 3, iul.-sept., 2006, p. 257-260).

Al doilea studiu poartă titlul *Gesund werden im Schlaf – einige Rezepte aus der Antike* (A deveni sănătos în somn – câteva rețete din Antichitate, p. 62-99). O constantă preocupare a autorului în ultimii ani a fost tema vindecărilor în Antichitate, de unde a rezultat un proiect mai amplu de cercetare cu titlul *Heil und Heilung: Transformation antiker Heilulte* (pentru detalii vezi adresa de web <http://www.sfb-antike.de/Teilprojekte.html?A02>). Ca rezultat al acestui proiect, a fost publicat, printre altele, volumul *Wunderheilungen in der Antike. Von Asklepios zu Felix Medicus. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung der Humboldt-Universität zu Berlin und des Berliner Medizinischen Museums der Charité Berliner Medizinisches Museum 10. November 2006 – 11. März 2007*, Wulff GmbH Druck & Verlag, Dortmund, 2006, 138 p. + 69 ilustrații + CD-Rom (Tomas Lehmann, editor) recenzat de mine în *Revista Teologică*, serie nouă, anul XVI (88), nr. 3, iul.-sept., 2006, p. 588-590. Prezentul studiu cuprinde trei părți: 1) terapia prin somn în templele lui Asclepios; 2) terapia creștină în unele biserici; 3) două remarcări între credință și știință cu privire la dorința de a fi sănătos. Prima parte descrie templul lui Asclepios din Epidauros pe baza informațiilor detaliate lăsate de geograful Pausanias (sec. II d. Hr.), în vremea căruia sanctuarul se afla într-o fază de înflorire. Pe baza informațiilor lui Pausanias se poate reconstitui modul în care avea loc un proces de vindecare: mai întâi bolnavul făcea băi și spălări în izvorul de la templu, după care urma incubarea, adică dormirea în sala special amenajată în acest scop. În final bolnavul aducea jertfă zeilor. În cazul în care un bolnav nu era transportabil, în locul lui putea să doarmă în locul special amenajat un preot sau un sclav. Procesul de vindecare putea să intervină în diferite moduri: zeul îl informa pur și simplu pe bolnav în somn că a fost vindecat; altora li se poruncea în somn să ia anumite medicamente; uneori în vis avea loc intervenția, chiar brutală, a zeului asupra corpului uman pentru a scoate din el apa sau alte umori dăunătoare. Tot din această parte a studiului aflăm că medicina antică, atât cât ne este ea cunoscută din izvoarele ce s-au păstrat, nu a folosit somnul ca mijloc terapeutic, dar uneori a folosit visele ca mijloc probator al anamnezei medicale. E drept că nu există nici luări de poziție negative față de practica vindecării în somn. Partea a doua prezintă trei locuri de vindecare

creștine care au păstrat practica terapiei prin somn și care sunt construite pe locul vechilor sanctuare păgâne. Diferența esențială constă în faptul că nu mai era invocat Asclepios sau alt zeu păgân, ci Hristos sau sfinți creștini a căror moaște se aflau în locul respectiv. De asemenea, locurile de vindecare creștine au înlăturat în mare măsură practica pecuniară, adică pentru a apela la un astfel de loc, cel puțin pelerinii, nu trebuiau să plătească nimic. Ch. Marksches prezintă următoarele exemple: a) templul lui Asclepios de la poalele Akropolis din Atena întemeiat în sec. V î. Hr. era încă în uz în anul 484 d. Hr., potrivit informațiilor neoplatonicului Damascius. Cel mai devreme la sfârșitul sec. al V-lea a fost dărâmat, iar pe locul lui s-a ridicat o biserică creștină în care au fost așezate moaștele sfinților doctori fără de arginți Cosma și Damian. Sala de terapie a vechiului templu a fost integrată în nava noii biserici; b) la Dora, un oraș aflat astăzi în Israel la 12 km de Caesarea Palestina se află ruinele unei mari biserici, probabil episcopale. Săpăturile executate în 1952 au dovedit că înainte de construirea bisericii, pe acel loc a existat un templu al lui Asclepios a cărui sală de dormit a fost integrată în biserică. Aici au fost aduse moaște ale unor sfinți de la Ierusalim; c) la Menuthis (25 de km de Alexandria), în Egipt, a existat un templu al zeiței Isis unde se practica terapia în somn. Templul a dăinuit și după interzicerea religiilor păgâne, ceea ce a determinat pe temperamentalul Chiril al Alexandriei să ia măsuri împotriva lui. Mai întâi a construit un loc de cinstire a martirilor Chiril și Ioan în apropierea sanctuarului lui Isis pentru a slăbi influența acestuia. La sfârșitul secolului al V-lea, un grup de studenți creștini și de călugări au distrus și aprins sanctuarul păgân după ce soția unuia dintre profesorii lor a rămas însărcinată, aparent în mod miraculos, în urma consultării sanctuarului. Locul a primit mai apoi numele de Abba Kyros, numindu-se până astăzi Abukir. Descrierile, în număr de șaptezeci, păstrate în legătură cu modul în care avea loc vindecarea, nu diferă foarte mult de descrierile vindecărilor din templele păgâne. Se începea printr-o spălare în izvorul sfânt, incubarea (culcarea în sala specială) urmată de apariția în vis a sfântului. Sfinții recomandau în somn urmarea unei terapii anume: folosirea unui medicament cunoscut, a apei din izvorul aflat în acel loc, a uleiului din candelile de la moaștele sfinților etc. Al-

teori bolnavul era vindecat în somn prin folosirea de către sfânt a unui mijloc anume de curățire. Izvoarele creștine insistă asupra a două aspecte care diferențiază sanctuarele de vindecare creștine de cele din cultele păgâne: în cele creștine lucrează Hristos prin sfinții lui, în vreme ce în cele păgâne, dacă au loc vindecări, acestea sunt lucrarea diavolului; cele creștine nu pretind bani, în vreme ce sanctuarele păgâne sunt un mijloc de a câștiga bani. Partea a treia cuprinde două remarci: 1) de ce anume oamenii antici au schimbat elemente fundamentale ale religiei lor păstrând însă neschimbată practica vindecărilor? Ch. Marksches găsește două motive: a) în ciuda polemicii dintre metodele de vindecare în somn creștine și păgâne, între Asclepios, zeul vindecător și Mântuitorul Hristos există numeroase asemănări încât au putut fi cu ușurință inverși: ambii au fost numiți „vindecători”, „doctori”; există numeroase asemănări biografice etc.; b) practica incubării a putut fi continuată de către creștini pentru că nu a fost percepută ca fiind contaminată de practica păgână de același fel; 2) a doua remarcă afirmă ideea, în vogă în Apus, că există o „pluralitate a lumilor adevărului” (Paul Veyne) care a făcut posibilă existența în Antichitate, în paralel, a medicinei clasice și a terapiei în somn de natură religioasă (păgână și creștină) și face astăzi posibilă existența, pe lângă medicina clasică, a somnologiei ca știință, practică cu succes inclusiv în celebra clinică Charité a Universității Humboldt din Berlin.

Al treilea studiu, cu titlul *Weltbildkonflikte in der christlichen Antike* (Conflicte cu privire la imaginea despre lume în Antichitatea creștină, p. 100-128), prezintă două imagini despre lume prezente în literatura creștină: la Sfântul Irineu al Lyonului în lucrarea sa împotriva ereziilor și la Cosma Indicopleustes în *Topografia creștină*, scrisă între anii 547-549 d. Hr. Cosma promovează o imagine despre lume pornind de la Ap 6, 12-14 pe care o orientează în mod conștient împotriva imaginii ptolemeice despre lume, pe care o consideră antibiblică, păgână. Interesant este faptul că s-a păstrat o ediție a lucrării lui Cosma datând din secolul al XI-lea și care cuprinde imagini color ale modului în care el își imagina lumea. Aceste imagini sunt redată în volum (p. 119 și 121).

Al patrulea studiu, cu titlul *Ist Monotheismus gefährlich? Einige Beobachtungen zu einer aktuellen Debatte aus der Spätantike* (Este monote-

ismul periculos? Câteva observații pe marginea unei dezbatere actuale, pornind de la *Antichitatea târzie*, p. 129-148), pornește de la ideile acreditate în lucrări mai noi, precum cea a filosofului Odo Marquand, *Lob des Polytheismus* (care critică necesitatea demitologizării și formulează ipoteza că „politeismul este benefic, în vreme ce monoteismul strică”, între altele, pentru că încurajează totalitarismul) sau a lui Jan Assmann, *Moses der Ägypter* (care descrie revoluția lui Echnaton* ca o dovadă că monoteismul a intrat pe scena istoriei prin violență), pentru care monoteismul ar fi periculos. Autorul încearcă să dovedească contrariul pornind de la câteva exemple concrete din Orientul Mijlociu al Antichității târzii. În localitatea El Dumein de lângă Damasc se află ruinele unui sat antic. Aici s-a găsit, la o casă evreiască, inscripția *heis theos ho boeithōn* – un singur Dumnezeu, Care ajută. La Dâr Qita, în nord-vestul provinciei Apameea, au fost descoperite mai multe inscripții de origine creștină, datând din sec. al V-lea d. Hr. care cuprind textul *heis theos* – un singur Dumnezeu. În aceeași localitate s-au găsit numeroase inscripții păgâne, care coexistau alături de cele creștine. Inscripții creștine asemănătoare au fost descoperite la Nablus/Sichem în Israel. Din anii 361-362 provin bornele de măsurare a drumului din vremea lui Iulian Apostatul cu inscripția *heis theos: nika Iuliane* – Un singur Dumnezeu: învinge, Iuliane! Iată, cum o inscripție monoteistă a fost împrumutată de un împărat păgân. Concluziile studiului sunt: în ciuda aparențelor, a existat o conviețuire pașnică între creștini și păgâni, între monoteiști și politeiști și după „cotitura constantiniană”; adepții politeismului aveau și ei propriile preferințe. Nu trebuie să ne imaginăm un păgân ca aducând cinstire în egală măsură tuturor zeilor.

Al cincilea studiu, cu titlul *Berliner Universitätsreformer aus zweihundert Jahren* (*Reformatori universitari berlinezi din ultimii două sute de ani*), este cuvântarea inaugurală rostită imediat după instalarea autorului ca președinte al Universității Humboldt. Ca teolog,

* Echnaton a fost faraon al Egiptului cu numele Amenophis IV, care a trăit în sec. al XIV-lea î. Hr. și care a încercat să promoveze în Egipt în mod forțat monoteismul, ridicând divinitatea solară Aton la rang de Dumnezeu unic. Există speculații potrivit cărora ar exista legături directe între monoteismul lui Echnaton și cel al lui Moise.

Schleiermacher a ordonat cosmosul științei și al întregii societăți. Helmholtz, ca om al științelor naturale a pledat pentru libertate ca valoare academică, recurgând la lungi excursuri în istoria Universității; Virchow, care a corespondat cu Schliemann, a colaborat din punct de vedere politic cu Mommsen, care poate fi considerat drept fondator al cercetării germane preistorice și a istoriei vechi, a proclamat o nouă „epocă a științelor naturale”, de aceea fiind văzut ca unul ce a profețit sfârșitul Antichității.

Notele bibliografice și explicative sunt publicate la finalul volumului (p. 173-225). Volumul cuprinde și numeroase fotografii, explicate într-o listă care încheie volumul (p. 226-227).

Este un volum care poate fi citit în egală măsură de istoricii bisericești și de strategii universitari (acolo unde ei există). Personal pot să mărturisesc că lecturarea volumului m-a făcut mai conștient de locul teologiei ca știință în Universitate.

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda

Martin Wallraff, Rudolf Brändle (editori), *Chrysostomos in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2008, X+466 p.

Anul 2007, când întreaga creștinătate a comemorat 1600 de ani de la trecerea la cele veșnice a Sfântului Ioan Gură de Aur, a fost marcat de organizarea unor serii de conferințe și simpozioane în amintirea și cinstirea Sfântului Hrisostom. Cele mai importante dintre acestea – fără a încerca să umbrim importanța celorlalte, precum a conferinței internaționale *Sfântul Ioan Gură de Aur – episcop, teolog, filantrop*, organizată la Sibiu, între 18-20 octombrie 2007 –, avându-se în vedere valoarea participanților de toate confesiunile și a referatelor



susținute, au fost conferințele de la Basel, 25-27 ianuarie 2007, în mediu predominant reformat, de la Constantinopol, în mediu ortodox, și de la Roma, în mediu catolic. Conferința de la Basel, ale cărei referate au fost publicate în volumul prezentat aici, s-a distins, în ceea ce privește scopul ei și conținutul referatelor prezentate, prin aceea că, cu excepția primului referat, nu s-a avut în vedere cercetarea vieții și a operei Sfântului Ioan Gură de Aur, ci a modului în care acestea au fost percepute de-a lungul secolelor și a influenței lor asupra diferitelor epoci și confesiuni creștine. Mai trebuie adăugat aici că orașul Basel, locul unde s-a desfășurat conferința ale cărei referate sunt cuprinse în prezentul volum, prezintă cel puțin o dublă importanță pentru hrisostomologie: (1) aici s-au publicat importante ediții din opera Sfântului Ioan Gură de Aur (vezi în acest sens studiul lui Uedi Dili, p. 255-266); (2) Universitatea din Basel a dat patristicii importante nume, care s-au ocupat îndeaproape cu studiul vieții și operei Sfântului Ioan Gură de Aur. Exemple concludente în acest sens sunt înșiși editorii prezentului volum: Rudolf Brändle, actualmente pensionat, fost profesor de Noul Testament și Istoria Bisericii vechi, cunoscut specialist în opera Sfântului Ioan Gură de Aur, autor al unor monografii și articole de dicționare și enciclopedii (de exemplu: articolul din *Realenzyklopädie für Antike und Christentum*, vol. XVIII, p. 426-503) și editor al unor lucrări hrisostomiene, și Martin Wallraff, actualul titular al catedrei de Istoria și Teologia Bisericii de la Universitatea din Basel, este autorul monografiei *Oratio funebris in laudem Sancti Iohannis Chrysostomi. Epitaffio attribuito a Martirio di Antiochia* (BHG 871, CPG 6517). Edizione critica di M.W., traduzione di Cristina Ricci (Quaderni della Rivista di Bizantinistica 12), Spoleto, 2007. Așa cum era de așteptat, editorii semnează și *Cuvântul înainte* (p. V-VII) al volumului, care în mare parte a stat la baza prezentării făcute până acum.

Volumul cuprinde șaisprezece studii împărțite în trei: *Antichitatea* (p. 3-96), *Bizanțul și Orientul creștin* (p. 97-231) și *Epoca modernă* (p. 233-409). Fiecare parte cuprinde studiile care se încadrează epocii sau regiunii geografice amintite mai sus. În prima parte sunt cuprinse trei studii. Primul dintre ele, a lui Fritz Graf, profesor de greacă și latină și director pentru Epigrafie la Ohio State University in Columbus, Ohio, SUA,

constituie excepția amintită mai sus de la obiectul referatelor acestui volum. Poartă titlul *Sărbători și certuri. Sărbători urbane și conflictul religiiilor în Imperiul Roman târziu* (în germană) și cuprinde referințe biografice cu privire la Sfântul Ioan Gură de Aur. Martin Wallraff (prezentat pe scurt mai sus) este autorul studiului cu titlul *Mort în exil. Reacții la știrea morții lui Ioan Hrisostom și constituirea unei opoziții «ioanite»* (în germană), care reflectă foarte bine cuprinsul acestuia. Wendy Mayer, cercetător asociat la Centrul de studii ale creștinismului primar, Universitatea Catolică australiană, Banyo, Australia, semnează studiul *Facerea unui Sfânt. Ioan Hrisostom în istoriografia timpurie* (în engleză). Sever J. Voicu, greco-catolic de origine română, este *Scriptor graecus* la Biblioteca vaticană din Roma și profesor la Institutul patristic «Augustinianum» din Roma, Italia, unul din cei mai mari specialiști în grupul operelor pseudo-hrisostomiene, este autorul studiului cu titlul *Imaginea lui Hrisostom în fals* (în italiană).

A doua parte cuprinde șapte studii despre modul în care a fost perceput sau modul în care a influențat Sfântul Ioan Gură de Aur teologia și viața Bisericii Răsăritene din Bizanț și Orient. Georgios Philias, profesor de Teologie Liturgică la Universitatea din Atena, scrie despre *Euharistia și diversele rugăciuni transmise pe numele lui Ioan Hrisostom în tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe* (în franceză). Konstantinos Bosinis, cadru didactic pentru Dogmatică și Istoria filosofiei la Academia bisericească din Atena, care a conferențiat și la simpozionul de la Sibiu în cinstea Sfântului Ioan Gură de Aur, a vorbit la Basel despre *Urmările predicilor lui Ioan Hrisostom în filosofia politică bizantină* (în germană). Următoarele două referate au ca subiect modul în care Sfântul Ioan Gură de Aur poate face obiect al studiului specialiștilor în istoria artei. Karin Krause, asistent la Seminarul de Istoria artei din cadrul Universității din Basel, a susținut referatul cu titlul *Cuvânt dumnezeiesc din gură aurită. Inspirația lui Ioan Hrisostom în imagini și texte* (în germană). Barbara Schellewald, profesor de Istoria artei la Universitatea din Basel, a susținut referatul cu titlul *Ioan Hrisostom și retorica imaginilor bisericii sophia din Ohrida* (în germană). Imaginile de la sfârșitul volumului vin în completarea acestor două referate. Karl Pinggéra, profesor de Istoria Bisericii Ortodoxe la Facultatea de

Teologie din cadrul Universității din Marburg, Germania, a vorbit despre *Imaginea lui Ioan Hrisostom în Biserica est-siriacă* (în germană). Martin Illert, pastor la catedrala Sfântul Mihail din Hamburg, Germania, a conferențiat despre «*Cuvântări seducătoare*» spre «*folos sufletesc și trupesc*». Ioan Hrisostom în *literatura bulgară veche* (în germană). Această a doua parte este încheiată de referatul lui Witold Witakowski, profesor asociat de limbi semitice la Universitatea Uppsala, Suedia, despre *Biografia etiopiană a lui Ioan Hrisostom* (în engleză).

Partea a treia cuprinde cinci studii despre influența și modul în care a fost văzut Sfântul Ioan Gură de Aur în diferite regiuni și confesiuni în Epoca modernă. Primul dintre ele este rezultatul unei munci colective, Rudolf Brändle/Wendy Pradels (primul dintre autori a fost prezentat deja; Pradels este colaborator științific la Facultatea de Teologie din Basel, Elveția), și poartă titlul «*Dușmănos precum și cuvântare de aur*». *Aspecte ale istoriei tradiției și receptării cuvântărilor împotriva iudeilor a lui Ioan Hrisostom* (în germană). Rudolf Brändle este editorul unei ediții germane a *Cuvântărilor împotriva iudeilor* ale Sfântului Ioan Gură de Aur, ediție pe care a prefăcut-o cu un excelent studiu introductiv. Este vorba de ediția *Johannes Chrysostomus: Acht Reden gegen Juden*. Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle, übersetzt von Verena Jegher-Bucher, Stuttgart: Hiersemann, 1995, XII, 316 p., Bibliothek der Griechischen Literatur, 41.

Al doilea studiu poartă semnătura lui Uedi Dili, conducătorul departamentului de manuscrise al Bibliotecii Universității din Basel și vorbește despre *Ioan Hrisostom în tiparul din Basel în secolul al XVI-lea* (în germană). Jean-Louis Quantin, care ocupă catedra de Erudiția istorică și filologică din epoca clasică până la Iluminism de la Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris, Franța, a susținut referatul cu titlul *De la un Hrisostom latin la un hrisostom grec. O istorie europeană (1588-1613)* (în franceză). Adolf Martin Ritter, profesor pensionat de Istoria Bisericii, Universitatea Ruprecht-Karl, Heidelberg, Germania, binecunoscut, sper, mediului teologic sibian, a vorbit despre *Imaginea lui Hrisostom în pietism, pe baza exemplului lui Johann Albrecht Bengel* (în germană). George D. Dragas, profesor de Patristică la Școala de Teologie Ortodoxă Greacă „Holy

Cross", Brookline, Massachusetts, SUA, a susținut referatul *Percepții ale lui Ioan Hrisostom în Ortodoxia contemporană greacă* (în engleză). Studiul cuprinde și un apendix cu *Studiile ortodoxe grecești despre Sfântul Ioan Hrisostom publicate de-a lungul secolului al XX-lea* (p. 390-409).

Finalul volumului mai cuprinde un *Index al locurilor citate* (p. 411-420), atât biblice, cât și a unor autori greci și latini, o *Listă a autorilor* (p. 421-422), folosită în prezenta recenzie pentru scurta prezentare a acestora; 45 de imagini cu explicarea lor (p. 422-466), acestea din urmă constituindu-se ca un adaos la referatul lui Krause (primele 29 dintre ele) și a lui Schellewald (restul de imagini până la 45).

Sper că această scurtă și modestă prezentare, care s-a limitat în mare parte la amintirea autorilor și a titlurilor studiilor semnate de ei, a convins pe toată lumea de importanța și valorarea acestui volum, care sper să se bucure de receptarea potrivită printre teologii români interesați de Sfântul Ioan Gură de Aur.

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda

Almanahul Bisericesc pe anul 2009 - Spiritualitate, credință și cultură în vechea capitală a voievozilor munteni -

Almanahul Bisericesc 2009, apărut la inițiativa, cu binecuvântarea și cu susținerea Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Dr. Nifon, Arhiepiscopul Târgoviștei, reprezintă o frescă autentică a vieții spirituale și culturale din Eparhia noastră, o mărturie a roadelor pe care credința le aduce în viața creștinilor dâmbovițeni.

Almanahul Bisericesc 2009 este o ediție jubiliară, deoarece marchează un deceniu de când, prin voia lui Dumnezeu și prin decizia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, pe vechiul tron mitropolitan de la Târgoviște, a venit, să păstorească poporul



dreptmăritor al lui Hristos, Înaltpreasfințitul Părinte Dr. Nifon. Și, la fel ca și predecesorul său de vrednică amintire, Sf. Ierarh Nifon, Chiri-arhul nostru a venit la Târgoviște, acum 10 ani, ca să: „îndrepteze și să ne învețe legea lui Dumnezeu...” și să fie „tată și păstor [...] tuturor oamenilor și solitoriu la Dumnezeu”.

Filele *Almanahului* dau mărturie despre preocupările spirituale, misi-onare, ecumenice, istorice, literare, muzicale ori pedagogice ale slujitorilor sfintelor altare, ale profesorilor de la școlile de teologie din Eparhie, dar și ale unor reputați specialiști din domeniul culturii și al artei.

Studiile și articolele acestei lucrări reflectă preocuparea spre aprofun-darea tainelor spiritualității creștine și a îmbinării armonioase dintre credință și cultură, oferind răspunsuri bine fundamentate la provocările timpului nostru și la necesitățile pastoral-misionare ale societății noastre.

Bineînțeles că, între paginile acestui volum, se găsesc reflectate, cu acuratețe și sensibilitate literară, evenimentele care au marcat anul 2008, precum: *lansarea oficială a ediției jubiliare a Liturghierului lui Maca-rie, la 500 de ani de la apariția sa, la Târgoviște*, în ziua de 10 iulie 2008, în prezența Preafericitului Părinte Patriarh Daniel și a unor membri ai Sfântului Sinod, ca și *comemorarea a jumătate de mileniu de la trecerea la cele veșnice a Sf. Ier. Nifon, Patriarhul Constantinopolului și Mitropolitul Țării Românești* ori pelerinajul realizat, tot cu această ocazie, de Chiri-arhul nostru, împreună cu clerici, monahi și studenți din Eparhie, la Mănăstirea Dionisiu de la Muntele Athos, la moaștele marelui ierarh.

Așa cum este și firesc, sunt anunțate și evenimente majore ale anu-lui 2009, precum: *proclamarea locală a canonizării marelui cărturar umanist, voievodul Neagoe Basarab, aprofundarea rolului pe care Sf. Vasile cel Mare, împreună cu ceilalți părinți capadocieni l-au avut pentru în-treaga creștinătate sau aniversarea a 650 de ani de la înființarea Mitropoliei Munteniei și a Dobrogei (a Ungro-Vlahiei, cum se numea atunci).*

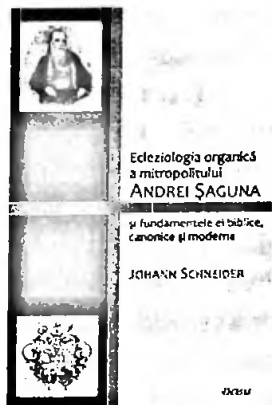
Almanahul Bisericesc 2009 vorbește și despre perspectivele misiunii Bi-sericii noastre Ortodoxe, deoarece, așa cum spune Arhipăstorul nostru, în Precuvântare: „trăind într-o lume tot mai unită, într-o mare și extinsă Europă, a mărturisi frumusețile tezaurului de credință și de trăire ortodo-xă este o datorie de onoare pentru orice fiu al Bisericii noastre, o speranță pentru înnoirea spiritualității, culturii și lumii noastre”.

Avem certitudinea că, *Almanahul Bisericesc 2009*, va fi primit și receptat de către cititori cu multă bucurie și cu sporit interes, reînnoindu-le, totodată, speranța în „*Părintele luminilor*” și „*Dătătorul tuturor bunătăților*”, dar și susținând dorința de spiritualitate și cultură autentică.

Pr. Dr. Marian Puiescu

Johann Schneider, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Deisis, Sibiu, 2008, 305 p.

Între ultimele volume editate sub sigla prestigioasei edituri Deisis în anul 2008 se numără și lucrarea teologului luteran Johann Schneider dedicată vrednicului de pomenire mitropolitul Andrei Șaguna. Acest volum constituie doar parte din tributul adus de editura amintită marelui ierarh ardelean cu prilejul aniversării a două sute de ani de la nașterea sa, fiind, în prezent, în lucru cel puțin încă un volum dedicat vieții și activității lui Andrei Șaguna. Revenind la lucrarea d-lui Schneider, consider că trebuie menționat încă de la început că, deși avem de-a face cu publicarea unei teze de doctorat (susținută în anul 2004) și, prin urmare, este vorba de o lucrare cu un pronunțat caracter științific, modul în care este expus materialul este mai mult decât antrenant.



Practic, întregul volum este construit în jurul unui paragraf extras din cuvântarea rostită de Andrei Șaguna după ce fusese sfințit episcop al românilor ortodocși la 18/30 aprilie 1848, prilej cu care făcuse trimiteri la exigențele păstoririi sale: „trebuințele Bisericii”, „mântuirea neamului” și „spiritul timpului” sau, altfel spus, intențiile sale de a participa concret la eforturile de emancipare eclezială, națională și culturală. Autorul are grijă să pregătească minuțios în capitolul introductiv (p. 9-45) încadrarea idealurilor șaguniene în contextul istoric și ideologic în care a trăit cel ce avea să reînființeze Mitropolia Ardealului. Întâi de

toate este o radiografie a cadrului educativ în care s-a format Anastasie Șaguna, căruia i-a rămas într-un anume fel tribut. Tot aici Johann Schneider face o remarcă tristă însă cât se poate de adevărată, spunând că opera literară a lui Șaguna a încetat să mai fie obiectul unei analize critice în țara noastră.

După o enumerare a studiilor și monografiilor dedicate marelui ierarh și Bisericii Ortodoxe din Transilvania și evaluarea locului ocupat de eroul tezei în lucrările istorice profane și bisericești redactate în secolul trecut, autorul ajunge la expunerea obiectivului său, și anume, „urmărirea cât mai fidel a desfășurărilor argumentației lui Șaguna și pozițiile adversarilor și criticilor săi, urmată de abia în finalul prezentării de o interpretare sistematizatoare” (p. 44), vizând în mod special „desfășurarea în contextul ei istoric și evaluarea critică a eclesiologiei «organice» receptate și fundamentate original de Șaguna” (p. 45).

În încercarea de a defini cât mai exact „condiționările, influențele și interacțiunile social-culturale și spirituale din viața lui Andrei Șaguna”, autorul purcede la realizarea unei biografii, care, departe de a se dori exhaustivă, atinge însă într-o manieră unică principalele momente din viața tânărului Anastasie și ale formării sale intelectuale. Aceasta o realizează, pe de o parte, prin prezentarea mediilor în care activează în calitate sa de student și mai apoi de cleric, străduindu-se să identifice posibilele experiențe sau modele care ar justifica realizările șaguniene de mai târziu, o serie întreagă de experimente determinate de *spiritul timpului*; iar, pe de altă parte, prin ilustrarea modului de organizare al Bisericii Ortodoxe din Imperiul Habsburgic – Mitropolia/Patriarhia de Carloviț (p. 62-67), precum și mișcarea de autonomie catolică, prin care liberalii unguri năzuiau înnoirea totală a Bisericii, dar care a eșuat prin confruntarea cu deciziile Conciliului I Vatican, sancționate de ministrul maghiar al cultelor (p. 68-75).

După desemnarea ca vicar episcopal și apoi ca episcop al românilor ortodocși din Transilvania, accentul cade pe încadrarea activității lui Șaguna „în contextul iluminismului iosefin, al liberalismului și al mișcărilor de emancipare de la 1848”, subliniindu-se în repetate rânduri „extraordinarul său talent organizatoric și atitudinea sa irenică, extrem de utilă în înțelegerea cu celelalte confesiuni” (p. 76). Cele trei obiective

și exigențe ale misiunii sale încep să prindă contur: *nevoile Bisericii* desemnând „continuitatea și fidelitatea necondiționată față de Ortodoxie” fundamentată pe Sfânta Scriptură și canoanele Bisericii (p. 83), *mântuirea poporului* concretizându-se în stăruința de implicare și angajare a mădularilor la viața Trupului lui Hristos (p. 84) și *spiritul timpului* privit ca armonizare a contextului european pașoptist cu idealurile de emancipare culturală și națională, nutrite de români de secole (p. 85). Autorul se îngrijește să sublinieze faptul că tânărul ierarh va ține cont de aceste 3 repere în toate acțiunile sale ulterioare, așa cum se va vedea încă de la primul „sinod/sobor” din 1850, care a avut drept obiectiv principal „adunarea, înnoirea, întărirea și înfrumusețarea Bisericii prin învățătura lui Hristos, așezămintele Sfinților Apostoli și tradițiile Sfinților Părinți” (p. 93), pregătind o serie de măsuri de întărire a Bisericii pe care o păstora, pentru a căror realizare va angaja cu mult talent diplomatic regimul absolutist și centralist al împăratului, pe care în descendența idealului imperial bizantin, îl vedea drept protector și promotor al Bisericii Ortodoxe (p. 99). Cu toate acestea este departe de a susține ideea unei Biserici de stat, subordonată intereselor politice, așa cum refuză principial absolutismul ierarhic din sânul ei, de care Biserica este ferită prin principiul sinodalității, de vreme ce niciun individ, indiferent cine ar fi, nu poate garanta integritatea Trupului lui Hristos (p. 105). Elementele biografice se întrepătrund cu o analiză a hermeneuticii canonice a lui Șaguna, fiind atinse distincțiile făcute între tipurile de canoane, precum și formularea pe baza lor a Statutului Organic, subliniind cât se poate de clar fondul ortodox al statutului, suspectat de importante influențe protestante, sau chiar atribuit luteranului Jakob Rannicher, pentru simplul fapt că Șaguna pune, ca ierarh ortodox, în mâna laicilor ortodocși conducerea și răspunderea ce le revine în virtutea dreptului canonic, fiind totodată mulțumit că s-a pus capăt absolutismului ierarhic dominant (p. 135). Orice dubiu este eliminat de expunerea vieții mitropolitului Andrei Șaguna ca o înlănțuire de decizii și exigențe la baza cărora stau întotdeauna Sfânta Scriptură și canoanele Bisericii.

Acesta este momentul în care Johann Schneider așează în continuarea biografiei interesantul capitol: *Sfânta Scriptură – bază a gândirii teologice și acțiunii bisericești ale lui Andrei Șaguna* (p. 139-208). Este vorba

de o prezentare amănunțită a *Bibliei lui Șaguna*, fiind menționate o serie de detalii omise în cursurile de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, probabil din teama de a nu se pierde din ethosul mult prea confesionalist în care este studiată această lucrare; apoi este avută în vedere *controversa cu Ion Heliade-Rădulescu* care purcuse la o traducere a Scripturii, dar determinat de un mobil ideologico-lingvistic și perceput de Șaguna drept vătămător pentru creștini. Nu este uitată nici *colaborarea cu Societatea Biblică Britanică*, fundamentată pe convingerea că „Biblia este destinată de însăși pronia dumnezeiască ca din deosebitele biserici creștine să se facă o biserică universală” (p. 151), prilej cu care ierarhul din Ardeal este încadrat în *mișcarea ecumenică pentru citirea Bibliei*. Menționarea frecventă a trimiterilor pe care le face Șaguna la Sfinții Părinți, care îndemnau la o lectură neîntreruptă a Scripturii, servește drept pasaj de trecere spre analizarea *raportului Biblie-Drept canonic*, cele două elemente fiind privite ca părți ale Legii unice încredințate creștinilor de către Mântuitorul Hristos, pentru ca în finalul acestui capitol să facă o trecere în revistă a *operei canonice a lui Andrei Șaguna*.

Capitolul *Biserica–Organism viu* (p. 209-224), pare gândit pentru a ne edifica asupra *ecleziologiei organice*, drept pentru care este abordat locul conceptelor de „organism” și „organic” în filozofia politică a secolului al XIX-lea, precum și modul de percepere a acestei proprietăți a Trupului lui Hristos de către Biserica Ortodoxă din Imperiul Habsburgic, dar și influența exercitată de *ecleziologia* lui Aleksei Stepanovici Homiakov în sânul Ortodoxiei austriece.

Liniile principale ale ecleziologiei Mitropolitului Șaguna (p. 225-252) este de departe capitolul cel mai bine realizat al lucrării, fiind extrem de apreciat de către Părintele Academician Mircea Păcurariu, iar, după cum se știe, exigențele sale în privința acestui subiect sunt foarte ridicate. Așa cum anticipase vorbind despre *raportul Biblie-Drept canonic*, Johann Schneider subliniază *fundamentul scripturistic* al *ecleziologiei organice* redând câteva citate din Compendiul din 1868, unde Șaguna face referiri clare la un mod de organizare al Bisericii, prin care toți membrii ei inter-relaționează, contribuind activ în calitatea lor de mădulare la viața Trupului lui Hristos. Însușindu-și autentic viziunea ecleziologică paulină, Șaguna merge mai departe disecând acest orga-

nism până la distincția între „elementele personale” și cele „sociale”, marea provocare constând în armonizarea unuia cu celălalt și, totodată, a amândurora cu Sfânta Scriptură și Dreptul canonic împotriva absolutismului din Biserică (p. 230). Alternativa pe care o oferă mitropolitul Andrei Șaguna este *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania* alcătuit din cinci corpuri organice: parohia, protopopiatul, mănăstirea, eparhia și mitropolia, fiecare gândit cu o relativă autonomie, precum și participarea corpurilor inferioare la activitatea celor imediat superioare prin reprezentanți aleși, toate gândite în scopul de a-i lega „pe laicii ortodocși în lucrarea comună a Bisericii și de a le preda răspunderea pentru susținerea materială a Bisericii și școlii” (p. 237), depășind opoziția ontologică între cler și laici postulată în catolicism, însă departe de a supralicita importanța laicilor ca în protestantism. Șaguna realizează astfel o constituție bisericească responsabilă biblic și canonic, prin care se reglementa conlucrarea laicilor la conducerea și administrarea Bisericii (p. 238), fără a le da totuși o poziție dominantă în Biserică. Nu putem înțelege rolul și lucrarea mirenilor conferite atunci de Statut decât comparând acele sarcini cu cele îngăduite în prezent, când laicii atașați valorilor creștine sunt considerați dispensabili și, în consecință, au fost total eliminați din conducerea și administrarea Bisericii la nivel național prin hotărârea sinodală din 4 noiembrie 2005, care a consfințit astfel schisma dintre Națiune și Biserică¹. După precizarea locului pe care îl ocupă mirenii în Trupul lui Hristos, Johann Schneider se arată preocupat de două aspecte precizate mai mult sau mai puțin explicit în Statutul Organic: pe de o parte este vorba de *libertatea și autonomia Bisericii în stat*, Șaguna dând dovadă în această privință de o înțelegere revoluționară a relației Biserică – stat, într-un acord perfect cu dezideratele iluministe, autonomia Bisericii Ortodoxe garantând preoților ei libertatea slujirii duhovnicești și protecția față de instrumentalizările politice și statale (p. 247), pe de altă parte însă, este subliniat *caracterul național al Mitropoliei*, de vreme ce „firea Bisericii răsăritene nu înclină spre centra-

¹ A se vedea studiile d-lui Conf. Dr. Paul Brusanowski „Structura constituțională a Bisericii Ortodoxe Române. Repere istorice” și „Actualitatea Statutului Organic din Ardeal”, *Inter I* (2007), nr. 1-2, p. 222-259, respectiv p. 260-272.

Recenzii

lizarea înțepenită care face cu totul abstracție de naționalități, ci face deplină dreptate fiecărui neam” (p. 251)

Însă dincolo de formularea acestor principii Andrei Șaguna a fost mult mai preocupat să le pună în aplicare, așa cum se poate constata din capitolul *Concretizări ale reformelor lui Șaguna – exemplul formării preoților și învățătorilor* (p. 253-258). Conștient că pentru realizarea dezi-deratelor sale are nevoie de persoane capabile să-i formeze și să-i lumineze pe credincioșii din parohii, ierarhul a urmărit crearea unui cler cu formație teologică cuprinzătoare – dovadă stând modificările statutului școlii preoțești din Sibiu făcute în mai puțin de două decenii –, dar a investit foarte mult în instruirea învățătorilor meniți să ridice nivelul cultural al românilor din Ardeal.

Aprecierile finale, grupate în *Evaluare critică și prospectivă* (p. 259-272), ne dau de înțeles că, pentru Johann Schneider, Andrei Șaguna a fost pur și simplu mult mai mult decât un subiect de analizat în cadrul tezei de doctorat. El recunoaște în viziunea ecleziologică a marelui ierarh – singulară pentru Ortodoxia românească a secolului al XIX-lea – recursul la idealul apostolic, drept model al reconfigurării Bisericii urmărite prin noul Statut, desfășurând o înțelegere a Bisericii ca explicare a noțiunii nou-testamentare de „trup al lui Hristos”. De asemenea apreciază că „meritul deosebit al lui Șaguna stă fără îndoială în disponibilitatea sa de a se confrunta «critic» cu «spiritul timpului» și a-l fructifica pentru Biserica Ortodoxă pe care o prezida” (p. 267), anticipând provocările deceniilor următoare și pregătind oameni care să facă față acestor noi situații.

Pe scurt, volumul de față este o carte a cărei lectură este o adevărată plăcere. Dinamismul lucrării, precum și multitudinea perspectivelor din care este abordată ecleziologia ierarhului aromân, reflectă preocuparea realizării unei prezentări cât mai detaliate cu putință a acestui aspect al gândirii celui ce a fost Andrei Șaguna, iar această inițiativă este ea însăși un veritabil omagiu adus vrednicului mitropolit.

Dragoș Boicu

NORME DE REDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să Țineți cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft.com). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției revis-

ta_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Paul Tillich, *Cutremurarea temeliiilor*, trad. Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: idem, *Ibidem*, cf., v., p., pp., op. cit., art. cit., ș.a., et al.

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se

Norme de tehnoredactare

plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citată”¹.

Text: „citată [!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citată.....[.] / [!] / [?] / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din IATG2 (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*), Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se vor utiliza prescurtările clasice (O = *Ortodoxia*; ST = *Studii Teologice*; MA = *Mitropolia Ardealului*; RT = *Revista Teologică* etc.).

Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele, de aceea în ceea ce privește citarea *Sfintei Scripturi* în articolele trimise se recomandă urmărirea noilor abrevieri ale cărților Vechiului și Noului Testament, așa cum apar ele în ediția jubiliară a *Sfintei Scripturi* editată cu binecuvântarea Sfântului Sinod. Pentru înlăturarea oricăror confuzii, vă punem la dispoziție o listă cu aceste abrevieri.

VECHIUL TESTAMENT

Ag	Agheu
Am	Amos
Avc	Avacum
Avd	Avdia
Bar	Baruh
Bel	Bel și Balaurul
Cânt	Cântarea Cântărilor
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomul
Ecc	Ecclesiastul
Epist	Epistola lui Ieremia
Est	Estera
Ezr	Ezdra
3 Ezr	Cartea a treia a lui Ezdra
Fc	Facerea
Idt	Iudita

Ioil	Ioil
Iona	Iona
Ios	Iosua Navi
Iov	Iov
Ir	Ieremia
Is	Isaia
Iș	Ieșirea
Iz	Iezechiel
Jd	Judecători
Lv	Leviticul
1 Mac	1 Macabei

TESTAMENT

2 Mac	2 Macabei
3 Mac	3 Macabei
Mal	Maleahi
Man	Manase
Mi	Miheia

Norme de tehnoredactare

<i>Naum</i>	Naum	<i>Col</i>	Coloseni
<i>Ne</i>	Neemia (2 Ezdra)	<i>Ef</i>	Efeseni
<i>Nm</i>	Numerele	<i>Evr</i>	Evrei
<i>Os</i>	Osea	<i>FA</i>	Faptele Apostolilor
<i>1 Par</i>	1 Paralipomena	<i>Flm</i>	Filimon
<i>2 Par</i>	2 Paralipomena	<i>Flp</i>	Filipeni
<i>Plg</i>	Plângerile lui Ieremia	<i>Ga</i>	Galateni
<i>Pr</i>	Proverbele lui Solomon	<i>Iac</i>	Iacob
<i>Ps</i>	Psalmi	<i>In</i>	Evanghelia după Ioan
<i>1 Rg</i>	1 Regi [1 Samuel]	<i>1 In</i>	1 Ioan
<i>2 Rg</i>	2 Regi [2 Samuel]	<i>2 In</i>	2 Ioan
<i>3 Rg</i>	3 Regi [1 Regi]	TESTAMENT	
<i>4 Rg</i>	4 Regi [2 Regi]	<i>3 In</i>	3 Ioan
<i>Rut</i>	Rut	<i>Iuda</i>	Iuda
<i>Sir</i>	Înțelepciunea lui Isus, fiul lui	<i>Lc</i>	Evanghelia după Luca
<i>Sirah</i>		<i>Mc</i>	Evanghelia după Marcu
<i>Sof</i>	Sofonie	<i>Mt</i>	Evanghelia după Matei
<i>Sol</i>	Înțelepciunea lui Solomon	<i>1 Ptr</i>	1 Petru
<i>Sus</i>	Cartea Susanei	<i>2 Ptr</i>	2 Petru
<i>Tin</i>	Cântarea celor trei tineri	<i>Rm</i>	Romani
<i>Tob</i>	Tobit	<i>1 Tes</i>	1 Tesaloniceni
<i>Za</i>	Zaharia	<i>2 Tes</i>	2 Tesaloniceni
NOUL TESTAMENT		<i>1 Tim</i>	1 Timotei
<i>Ap</i>	Apocalipsa	<i>2 Tim</i>	2 Timotei
<i>1 Co</i>	1 Corinteni	<i>Tit</i>	Tit
<i>2 Co</i>	2 Corinteni		

Astfel după redarea sau trimiterea la un anumit pasaj scripturistic se va nota:

Ex. „Și aflându-L, I-au zis: Toți te cauă pe Tine”. (Mc 1, 37)

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDAȚIA

AUTORI

† I.P.S. LAUTENȚIU, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului.
Decan al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” Sibiu și profesor la
disciplina Teologie Liturgică (ipslaurentiu@yahoo.com).

DOBRE, PR. LECT. UNIV. DR. SORIN, Facultatea de Teologie „Andrei
Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu.

ITTU, DR. CONSTANTIN, cercetător, Muzeul Brukenthal.

BOICU DRAGOȘ (dragosbcu@yahoo.com)

BERÉNYI, MARIA (Budapesta)

DOBREI, ASIST. UNIV. DRD. FLORIN, Universitatea „Eftimie Murgu” Reșița

IEROM. ASIST. DR. VASILE BÎRZU, Facultatea de Teologie „Andrei
Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu.

NASSIF, BRADLEY (TRADUCERE PETRIC PAULIAN) Profesor de studii
biblice si teologice, North Park University, Chicago, SUA.

MANER, HANS-CHRISTIAN, Facultatea de Istorie, Universitatea „Johannes
Gutenberg” (Mainz, Germania)

STREZA, LECT. DR. CIPRIAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ciprian_streza@yahoo.com).

TÂNASE, PR. DRD. NICHIFOR, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

DRĂGHICESCU, RALUCA (Sibiu).

BUDA, PR. LECT. DR. DANIEL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu.

MOȘOIU, PR. PROF. DR. NICOLAE, Facultatea de Teologie „Andrei
Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu.

Lucrări apărute în Editura Andreiana, Sibiu

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA



VIATA FERICITEI
MACRINA

EDITURA ANDREIANA, 2009

COLECȚIA VIETILE SFINȚILOR

CIPRIAN IOAN STREZA

Η

Ν

Η

Γ

Ο

Κ

Η

Υ

Η



ΣΦΗΝΤΥΛΙ VΑΣΙΛΕ CΕΛ ΜΑΚΕ

Istorie-text-analiză comparată
comentariu teologic

Editura Andreiana

MITROPOLIA
ARDEALULUI

FACULTATEA
DE TEOLOGIE
„ANDREI ȘAGUNA”
SIBIU



**MITROPOLITUL
ANDREI ȘAGUNA**

creator de epocă în istoria
Bisericii Ortodoxe din Transilvania

Editura Andreiana
Sibiu, 2008